



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Robactwo : żywioł owadzi w polskim przekazie ludowym i jego współczesne artykulacje

**Author:** Magdalena Mrowiec

**Citation style:** Mrowiec, Magdalena. (2018). Robactwo : żywioł owadzi w polskim przekazie ludowym i jego współczesne artykulacje. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski  
Wydział Filologiczny

Magdalena Mrowiec

**Robactwo.**  
**Żywiół owadzi w polskim przekazie ludowym**  
**i jego współczesne artykulacje**

ROZPRAWA DOKTORSKA NAPISANA POD KIERUNKIEM  
DR HAB. DOBROŚŁAWY WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKIEJ

KATOWICE, 2018

DATA

PODPIS

## STRESZCZENIE

Za cel główny pracy przyjęto odtworzenie kognitywnego portretu owadów, który wyłania się z zachowanych przekazów kultury ludowej ziem polskich, a następnie sprawdzenie trwałości ludowych wyobrażeń insektów w wybranych zjawiskach kultury popularnej. Stosując metodologię kognitywnych badań nad folklorem, zrekonstruowano świat owadów utrwalony w tekstach takich gatunków jak bajka ludowa, przypowieść, anegdota, dowcip, zagadka, winszowanie, ale także w utrwalonych zwrotach językowych, które w ogromnej większości odziedziczyła polszczyzna ogólna. Choć owady funkcjonowały często na marginesie zainteresowania nosicieli kultury ludowej, należąc do świata natury, wiązały się jednak bezpośrednio z codzienną walką o przetrwanie członków kultury rolniczej, jaką niewątpliwie była dawna polska kultura tradycyjna. Jednocześnie ludowa kategoria „robaków” była szersza niż dziś określana nazwą „owady” gromada stawonogów, a użytkownicy kultury ludowej rzutowali na „robaki” różnorodne znaczenia symboliczne (m.in. demoniczne, szkodliwe, pożerające od środka, śmiercionośne, diabelskie *versus* pożyteczne, wartościowe, pracowite, przyspieszające wegetację).

W części drugiej baza metodologiczna uległa poszerzeniu, kategoria folkloru została uzupełniona o zjawiska netloru, współczesnej kultury partycypacji wraz z tworzącym ją rojem „prosumentów”, a koronny gatunek netloru: mem internetowy został zdefiniowany w perspektywie długiego trwania. Przeprowadzono tu badania materiałowe, które uwzględniały flagowe gatunki kultury popularnej: memy internetowe, literaturę młodzieżową z kręgu fantastyki (pochodną bajki magicznej) oraz popularne filmy i animacje. Potwierdzono w nich ciągłość wyobrażeń, zwrotów językowych, wartościowania owadów i rzutowanie ich na nowe zjawiska z gatunku kultury popularnej, a zwłaszcza cyfrowej. Imago owada, choć warunki zmieniły się znacznie od czasów funkcjonowania kultury tradycyjnej, nadal stanowi silny bodziec afektywny dla nosicieli kultury popularnej. Skutkiem tego jest fakt, że wyobrażenia owadów i ich rojów są nadal generatywne. Znajdują one swoje odbicie w tak licznych zjawiskach, jak teksty obrazujące ambiwalentny status technologii, rozwiązania stosowane w robotyce, technologie zarządzania biznesowego czy funkcjonowanie kultury partycypacji.

## ABSTRACT

The main aim of the paper is to recreate a cognitive portrait of insects, which emerges from the preserved folk culture of the Polish lands, and then to check durability of folk images of insects in selected phenomena of popular culture. Applying the methodology of cognitive research on folklore there was reconstructed the world of insects preserved in the texts of such genres as folk fairy tales, parables, anecdotes, jokes, riddles, felicitations, but also in the preserved idioms, which in the vast majority were inherited by the Polish general language. Although insects often stayed on the outskirts of interest of carriers of folk culture, as a part of the world of nature, they were directly related to the daily struggle for survival of members of agricultural culture which undoubtedly was the old Polish traditional culture. At the same time, the folk category of "worms" was wider than the group of arthropods nowadays called "insects", and the users of folk culture projected various symbolic meanings on "worms" (e.g. demonic, harmful, devouring from the inside, deadly, devilish *versus* useful, valuable, hardworking, accelerating vegetation).

In the second part, the methodological base was broadened, the category of folklore was supplemented by the phenomena of netlor, contemporary participatory culture together with the swarm of "prosumers", and the flagship genre of netlor: the Internet meme was defined in the perspective of its long existence. Material research was carried out which took into account the flagship genres of popular culture: Internet memes, youth fantasy literature (a derivative of a magical fairy tale) and popular films and animations. There was confirmed their continued imagination, idioms, insect evaluation and their projection on new phenomena of popular culture, especially digital culture. Although conditions have changed significantly since the times of traditional culture, insect's imago still provides a strong incentive for carriers of popular culture. The result is that the images of insects and their swarms are still generative. They are reflected in so many phenomena, such as texts illustrating the ambivalent status of technology, solutions used in robotics, business management technologies or functioning of a participatory culture.

# Spis treści

<b>Wstęp.....</b>	<b>7</b>
<b>Część I. Robactwo i owady oraz ich konotacje w polskim przekazie ludowym</b>	<b>10</b>
<b>Rozdział 1. Uwagi o metodzie. Kognitywne badania nad folklorem .....</b>	<b>10</b>
1.1. Kilka słów o antropologii kognitywnej (USA).....	12
1.2. O <i>Słowniku stereotypów i symboli ludowych</i> pod redakcją Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej.....	15
1.3. Czym jest językowo-kulturowy obraz świata? .....	20
<b>Rozdział 2. Wokół pojęć folkloru i kultury ludowej.....</b>	<b>22</b>
<b>Rozdział 3. Językowo-kulturowy obraz owadów w polskiej kulturze ludowej.....</b>	<b>28</b>
3.1. „Gdy się robactwo rozlezie...”, czyli gdzie i jakie owady w folklorze można odnaleźć .....	28
3.1.1. Robactwo jako plaga, dotykająca ludzi, zwierzęta i rośliny (plony) .....	29
3.1.2. Wykorzystanie mrówek w medycynie ludowej.....	35
3.1.3. Zamawiania przeciw plagom owadzi.....	38
3.1.4. Ambiwalencja żywiołu owadziego w przekazach .....	40
3.2. „Wszystko na świecie potrzebne” – insekty i pająki jako konieczna część ludowego kosmosu ...	42
3.2.1. Donatorzy czy magiczni pomocnicy? Owady społeczne w bajce ludowej .....	43
3.2.2. Haftem malowane – owady w ludowej sztuce hafciarskiej.....	46
3.2.3. Mikro- i makroświat w powiązaniu – wróżby z wykorzystaniem obserwacji owadów. ....	51
3.2.4. Między Jezusem, Matką Boską a diabłem – podania o genezie „robaków” .....	57
3.2.5. Sąsiedzi na dobre i na złe – świat owadzi sprzęgnięty z ludzkim .....	60
3.3. Między <i>sacrum</i> a <i>profanum</i> – mediacyjny charakter owadziego mikrokosmosu .....	69
3.3.1. „Biedronko, biedronko, pójdz do Pana Jezusa po słonko” – o solarnych konotacjach biedronki... 70	
3.3.2. „Maju, maju, daj mi maści” – jelonek rogacz i inne owadzie symbole odrodzenia .....	75
3.3.3. „Boże robaki” – pszczoły, królowe owadów w polskiej kulturze ludowej.....	83
3.3.3.1. Newralgiczny moment wyroju.....	92
3.3.3.2. Pszczeli patroni.....	94
3.3.3.3. Święte pszczoły, boski miód.....	97
3.3.3.4. Właściwości uzdrawiające i mediacyjne pszczelich produktów .....	101
3.3.4. Owady i ekonomia daru. Plenność jako znak pomyślności .....	116
3.4. Owadzie metamorfozy. Owady-dusze i cykl przeobrażeń insektów w wyobraźni ludowej.....	127
3.4.1. Ochrona owadów jako wcieleń dusz zmarłych .....	134
3.4.2. Robak a motyl. Symbolika przejścia z postaci larwalnej do postaci lotnej.....	135
3.4.3. Owadzie metamorfozy i samorództwo .....	143
3.4.4. Przypadek kołatka z kantorka, czyli niezwykła kariera jednego ludowego motywu .....	148
3.5. Człowiek jako źródło analogii dla owadziego świata. Antropomorfizm kultury ludowej .....	160
3.6. „Každy ma swojego mola, co go moli” – casus określenia „robak” w kulturze ludowej.....	189
3.7. Językowo-kulturowy obraz owadów w polskim przekazie ludowym – próba podsumowania. ....	198

<b>Część II. Żywiół owadzi w kulturze popularnej .....</b>	<b>204</b>
<b>Rozdział 4. Kultura popularna jako kultura partycypacji. Wokół netloru i memów internetowych. ....</b>	<b>204</b>
4. 1. Aktywność odbiorcy jako łącznik między kulturą ludową a popularną (od konsumenta do prosumenta).....	207
4.2. Teoria kultury partycypacji a świat cyfrowy.....	209
4.3. Gra jako model kultury – interaktywność użytkowników i ich uczestnictwo w roju „prosumentów” .....	211
4.5. W krainie konkurujących memów – jak funkcjonuje folklor w sieci .....	218
4.6. Mem internetowy – próba uchwycenia zjawiska .....	223
<b>Rozdział 5. „Anatomia osy”, czyli kontynuacja wyobrażeń ludowych w folklorze internetowym. ....</b>	<b>235</b>
5.1. Wartościowanie owadów w cyberkulturze .....	235
5.2. Z armaty do komara, czyli jak skutecznie uzbroić się na wojnę z robactwem. Poradnik użytkownika netloru .....	253
5.3. Owad – drapieżca czy ofiara? .....	264
<b>Rozdział 6. Owadopodobne mechanizmy i mikroboty w kulturze popularnej.....</b>	<b>267</b>
6.1. Szpiedzy-insekty w literaturze młodzieżowej – wybrane portrety .....	274
6.2. Technologia jako robal-pasożyt, a zarazem rój nieskończonych możliwości. Uwagi o filmie <i>Matrix</i> rodzeństwa Wachowskich .....	300
6.3. Mikroboty rządzą światem – niedaleka przyszłość w animacji <i>Wielka Szóstka</i> .....	311
<b>Zakończenie .....</b>	<b>324</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>328</b>
<b>Bibliografia podmiotowa .....</b>	<b>328</b>
<b>Bibliografia przedmiotowa .....</b>	<b>329</b>
<b>Konteksty.....</b>	<b>338</b>
<b>Słowniki .....</b>	<b>340</b>

## Wstęp

„Wszystko na świecie potrzebne”<sup>1</sup>, mówi przypowieść z Krakowskiego, dowodząca niezbędności w ludowym kosmosie nawet tak pozornie nieistotnych stworzeń jak mucha czy pająk. Ufając w słuszność powyższej zasady, która posłużyła także za tytuł jednego z podrozdziałów, w pracy przedstawiono próbę rekonstrukcji językowo-kulturowego obrazu owadów w folklorze ziem polskich oraz te wybrane aspekty imaginarium kultury popularnej, w którym owady pełnią rolę niebagatelną, a ich wyobrażenia, mimo odmiennego kontekstu, są nadal w ogromnym stopniu kształtowane przez kulturowe mechanizmy ciągłości i trwania. W tym miejscu przedstawiono zagadnienia problemowe, kluczowe dla rozprawy, oraz zaprezentowano pokrótce jej strukturę.

Część pierwsza rozprawy skupia się na analizie materiału ludowego, w którym pojawia się robactwo jako takie oraz poszczególni przedstawiciele mikrofauny: pszczoły, biedronki, wszy etc. Rozdział pierwszy pt. *Uwagi o metodzie. Kognitywne badania nad folklorem* przedstawia metodologiczną bazę, na której opieram się w swojej pracy. Stanowi ją ta część dorobku nauk kognitywnych, która umożliwia analizę i interpretację tekstów kultury ludowej. Poruszono tu zagadnienia związane z kognitywizmem językoznawczym (podrozdział pierwszy *Dlaczego kognitywizm jest czymś znacznie szerszym niż metodologią językoznawczą?*) oraz z amerykańską szkołą antropologii kognitywnej (por. podrozdział drugi), której szczegółowe rozwiązania metodologiczne dyskutuję na kartach pracy.

Podrozdział trzeci pierwszego rozdziału został poświęcony głównej inspiracji metodologicznej, jaką jest projekt *Słownika stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej, którego założenia i rozwiązania zostały przeanalizowane i podsumowane we wspomnianym miejscu. Rozdział pierwszy konkluduje sformułowanie takiej definicji językowo-kulturowego obrazu świata, która będzie użyteczna w analizach przeprowadzanych na kartach pracy (patrz podrozdział 4. *Czym jest językowo-kulturowy obraz świata?*).

W najkrótszym rozdziale – drugim zostało przedstawione takie rozumienie szerokiego pojęcia „folkloru”, które przyjęto dla potrzeb tej pracy. Odczytując przekazy folklorystyczne (m.in. zbiory Kolberga, Cinciały, Ciszewskiego, Kotuli, Niebrzegowskiej), analizie

---

<sup>1</sup> Oskar Kolberg, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Krakowskie*, część III, *Dziela wszystkie*, t. 7, Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, dr. 1962 (reedycja fotooffset., oryg.: Kraków, w Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1874), s. 115.



i rekonstrukcji poddano znaczenia i wartości, przypisywane przez członków kultury ludowej owadom, oraz to, co owe przypisania mówią o samych użytkownikach folkloru. Szeroki dostęp do materiałów etnograficznych ułatwiły biblioteki cyfrowe, umieszczające oryginalne prace i monografie w formie dokumentów elektronicznych (np. Śląska, Małopolska czy Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa).

Obszerny rozdział trzeci jest więc w całości poświęcony próbie zrekonstruowania tych elementów, które składają się na językowo-kulturowy obraz owadów w kulturze ludowej ziem polskich. Trzeba w tym miejscu jednak uczynić pewne zastrzeżenie: opierając się na różnorodnym materiale folklorystycznym różnych „ziem” (krain geograficznych) Polski, nie analizowano osobno wariantywnych nazw kolejnych gatunków, podgatunków i rodzin owadów w poszczególnych gwarach (choć uczyniono to wówczas, gdy kontekst tego wymaga). Takie zestawienie wymagałoby osobnego opracowania, a ta praca ma na celu raczej zestawienie pewnego wspólnego dla ziem polskich kognitywnego portretu owadów, który wyłania się z tekstów folkloru. W podrozdziale pierwszym pt. *„Gdy się robactwo rozlezie...”*, czyli *gdzie i jakie owady oraz pająki w folklorze można odnaleźć* omówiono więc występowanie rozmaitego „chrobactwa” w tekstach kultury ludowej, postrzeganego przede wszystkim jako plaga, oraz sposobów jego pozbywania się. Choć już tu zaznaczono ambiwalentny stosunek nosicieli kultury ludowej do owadów, to znacznie bardziej złożone i pozytywne wartościowanie tych zwierząt będzie przedmiotem analizy następnych podrozdziałów.

Podrozdział *„Wszystko na świecie potrzebne” – insekty i pająki jako konieczna część ludowego kosmosu* analizuje wpisanie owadów w świat codziennych doświadczeń i wartości kultury ludowej. Z kolei obszerna część *Między sacrum a profanum – mediacyjny charakter owadziego mikrokosmosu* bierze pod lupę wyjątkowy casus pszczół oraz ich wytworów w kulturze ludowej (choć do tego się nie ogranicza: mowa tu m.in. o solarnym aspekcie biedronek czy chrząszczy w rodzaju jelonków rogaczy). Podrozdział *Owadzie metamorfozy* przygląda się głównie utożsamieniu owadów i dusz, natomiast kolejna część, pt. *Człowiek jako źródło analogii dla owadziego świata*, na różnorodnym materiale przedstawia wiele odcieni antropomorficznych projekcji, rzutujących na obraz owadów w kulturze ludowej. Nie unika jednak także zestawień odwrotnych: tego, jak analogie ze świata owadziego pozwalają lepiej poznać i opisać człowieka oraz otaczający go świat więzi społecznych.

Z kolei podrozdział szósty *„Każdy ma swojego mola, co go moli”* poddaje analizie specyficzny przypadek określenia „robak” w kulturze ludowej. Opalizuje on interesującymi

konotacjami, łączącymi się w znacznej mierze ze znaczeniami wiązanymi w folklorze ze światem insektów. Ostatni z podrozdziałów, *Językowo-kulturowy obraz owadów w folklorze ziem polskich – próba podsumowania*, ma charakter przeprowadzonego w punktach *résumé*, przejrzystego zestawienia najważniejszych cech obrazu owadów, który zrekonstruowałam na podstawie badanych tekstów folkloru.

Część druga pracy to analiza ciągłości obrazów owadów obecnych w przekazie ludowym, które w ramach procesów trwałości i zmiany można odnaleźć w kulturze popularnej. Do analizy wybrano te gatunki, które w szczególny sposób wiążą się z folklorem: memy internetowe, legendy współczesne (lub miejskie, ang. *urban legend*) filmy adresowane do szerokiego, często młodego odbiorcy oraz tę swoistą kontynuatorkę bajki ludowej, jaką jest literatura dla dzieci i młodzieży.

W stosunku do badań nad materiałem tradycyjnym, w części drugiej pracy poszerzeniu ulega baza metodologiczna, którą omówiono w rozdziale czwartym *Kultura popularna jako kultura partycypacji. Zagadnienie memów internetowych*. Idąc tropem brytyjskiej szkoły badań kulturowych oraz myśli Michela de Certeau, za istotny wyróżnik dzisiejszej kultury popularnej przyjęto kategorię prosumenta. To taki typ odbiorcy, który z założenia jest aktywny, który interpretując, tworzy znaczenia, a nawet nowe teksty kultury, będące często modyfikacjami „kanonicznych” dzieł kultury popularnej (tu gatunkiem koronnym jest właśnie mem internetowy, z definicji subwersywny i „po partyzancku” przekształcający teksty znajdujące się w masowym obiegu). Przywołano tu także pojęcie netloru i związków współczesnego folkloru internetowego z jego tradycyjnym poprzednikiem. W rozdziale piątym *Anatomia osy, czyli kontynuacja wyobrażeń ludowych w folklorze internetowym* skupiono się na prezentacji i analizie materiału składającego się z poświęconych owadom memów internetowych. Z kolei rozdział szósty prezentuje specyficzny przykład cyfrowego „roju”, w nieoczywisty sposób kontynuującego folklorystyczne wyobrażenia owadów – mechaniczne i robotyczne owady (zwłaszcza pełniące funkcję szpiegów) oraz wzorowane na rojach insektów „mikroboty”. W zakończeniu pracy natomiast wyciągam wnioski z przeprowadzonej analizy oraz prognozuję, w którą stronę może pójść dalsza ekspansja „owadzich memów”.

# Część I.

## Robactwo i owady oraz ich konotacje w polskim przekazie ludowym

### Rozdział 1.

#### Uwagi o metodzie. Kognitywne badania nad folklorem

Kognitywizm jest czymś znacznie szerszym niż tylko metodologią językoznawczą. Badacze z tego nurtu (wymieńmy tu w pierwszej kolejności Charlesa Fillmore'a, George'a Lakoffa czy Ronalda Langackera) byli bowiem tymi językoznawcami, którzy zapytali przede wszystkim o to, w jaki sposób przebiega ludzkie poznanie (po łacinie *cognitio*, stąd nazwa szkoły) i jak ma się do tego procesu język. Jak twierdzi wybitny polski kognitywista, Ryszard Kalisz, „podstawową strategią badawczą językoznawców kognitywnych jest **nierozdzielanie** czysto językowych zdolności i możliwości ludzkich od innych zdolności, takich jak np. postrzeganie wzrokowe, motoryka i inne”<sup>1</sup>. Badacze spod znaku tej orientacji teoretycznej nie wyodrębniają więc zdolności czysto językowych, jak czyni to w swym ujęciu generatywnym Noam Chomsky czy też językoznawcy strukturalni, gdyż twierdzą, że takich odrębnych zdolności nie ma. Umiejętności językowe byłyby więc jedynie pochodną innych ludzkich zdolności percepcyjnych.

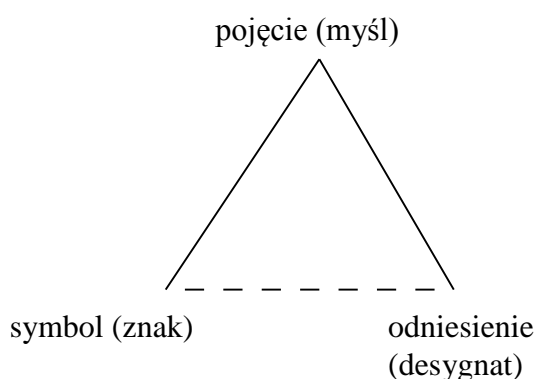
Warto tutaj od razu wskazać pewne podstawowe założenie teorii kognitywistycznej. Najjaśniej chyba i najdobitniej eksplikują je Janusz Anusiewicz, Anna Dąbrowska i Michael Fleischer w artykule *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*<sup>2</sup>. Piszą oni wprost, że w projekcie kognitywnym właściwym przedmiotem badań kultury jest „fenomen

---

<sup>1</sup> Ryszard Kalisz, *Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego* [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. Henryk Kardela, Warszawa 1994, s. 65.

<sup>2</sup> Janusz Anusiewicz, Anna Dąbrowska, Michael Fleischer, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a Kultura”, t. 13, *Acta Universitatis Wratislaviensis No 2218*, Wrocław 2000, s. 11 – 44.

**drugiej rzeczywistości**” będącej kolektywnym konstruktem danej społeczności<sup>3</sup>. Pierwsza rzeczywistość (fizykalna) byłaby obecna w obrębie zainteresowań nauki jedynie jako podstawa owej drugiej rzeczywistości, jako instancja wyznaczająca ogólne zasady jej funkcjonowania<sup>4</sup>. Jest to rzecz jasna (niewspomniane co prawda w artykule) nawiązanie do tzw. trójkąta Ogdena i Richardsa, przedstawiającego relacje między znakiem językowym, rzeczywistym odniesieniem oraz pojęciem (myślą)<sup>5</sup>.



Ilustracja. 1.1.1. Model relacji symbolicznych Charlesa Kaya Ogdena i Ivora Armstronga Richardsa.

Jak pisze Renata Grzegorczykowa, semantyka kognitywna zakłada, że relacja znakowa czy też symboliczna łączy formę (klasę ciągów fonicznych, czyli dany wyraz) z pojęciem (zbiorową świadomością). Oznacza to, że wypowiedzi językowe (oraz inne teksty kultury) odsyłają do świata obiektywnego jedynie pośrednio: rzeczywistość jest ujmowana zawsze **przez pryzmat nadawcy**.

W przekonaniu zasadniczej większości gramatyków i semantyków kognitywnych język zasadniczo – za pośrednictwem świadomości mówiących – interpretuje rzeczywistość, a nie odbija ją mechanicznie (ale także nie tworzy, nie kreuje całkowicie swego obiektu)<sup>6</sup>. Kognitywista byłby więc tym, który – ujmując rzecz w dużym uproszczeniu – **bada, w jaki sposób nasz sposób percypowania świata i jego zjawisk jest warunkowany przez filtr kultury**, a zwłaszcza (choć nie tylko) – przez **system językowy**.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 11, podkreślenie moje – M.M.

<sup>4</sup> Por. tamże.

<sup>5</sup> Por. Henryk Kardela, *Ogdena i Richardsa trójkąt uzupełniony, czyli co bada gramatyka kognitywna*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 15 – 37.

<sup>6</sup> Por. Renata Grzegorczykowa, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 39 – 42.

### 1.1. Kilka słów o antropologii kognitywnej (USA)

Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o pewnej istotnej orientacji antropologicznej, jaką jest – uprawiana głównie na amerykańskim gruncie – **antropologia kognitywna**. Kontynuuje ona w pewnym stopniu, (ale i rozszerza znacznie) dorobek Edwarda Sapira<sup>7</sup> i Beniamina Lee Whorfa<sup>8</sup>, twierdzących, że język jest najpewniejszym przewodnikiem po kulturze. Jako system pewnych określonych kategorii gramatycznych i semantycznych, język w ujęciu neohumboldtystów całkowicie określa postrzeganie i wartościowanie rzeczywistości, która sama w sobie jest niepoznawalna i nie ma do niej żadnego niezapśredniczonego dostępu. To, w jaki sposób dana kultura nazywa wycinek rzeczywistości, skutkuje tym, że właśnie ów wycinek staje się dla niej relewantny, zauważalny, istotny – wyróżniony z całego nieciągłego widma zjawisk rzeczywistych, które ulegają kategoryzacji. Tę tezę znakomicie ilustrują eksperymenty z pokazywaniem uczestnikom odmiennych kultur karteczek w różnych kolorach – wyniki pozostają w silnej zależności od tego, czy poszczególny kolor ma nazwę w danym języku (np. w języku japońskim słowo *aoi* oznacza zarówno niebieski, jak i zielony, podobnie dzieje się w języku Indian Navaho; natomiast ten sam szczep rozróżnia dwa kolory w miejsce jednej rozpoznawanej przez nas barwy czarnej).

Jednak, jak pisze antropolog kognitywista Stephen A. Tyler, krytykując częściowo podejście Sapira, takie ujęcie kultury nie wykracza wystarczająco poza pewien tradycyjny paradygmat myślenia o kulturze, według którego antropolodzy-teoretycy poszukują tego, co „typowe, normalne, zwyczajne”<sup>9</sup>, wzorcowe, strukturalne (tak jak np. kategorie gramatyczne utrwalone w danym języku). W takim klasycznym ujęciu „cechy atypiczne albo zwyczajnie pomijano, albo sztucznie wtłaczano w schemat jako wskaźniki zmian, dyfuzji, innowacji, dysfunkcji, anormalności, dezintegracji kulturowej itp.”<sup>10</sup>. „Jedynymi istotnymi różnicami były różnice między kulturami”, kończy swą diagnozę dotychczasowej antropologii Tyler.

---

<sup>7</sup> Por. Edward Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. Barbara Stanosz, Roman Zimand, wstęp Anna Wierzbicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978. Por. wypowiedź „Formy języka wyznaczają nam pewne sposoby obserwacji i interpretacji”, tamże, s. 153.

<sup>8</sup> Por. Benjamin Lee Whorf, *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. Teresa Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.

<sup>9</sup> Stephen A. Tyler, *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, [w:] *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. Michał Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1993, s. 27.

<sup>10</sup> Tamże.

Natomiast antropologia kognitywna znacznie poszerza tutaj pole badawcze, a wręcz „wyznacza ona nową orientację teoretyczną”<sup>11</sup>. Koncentruje się bowiem na odkrywaniu tego, w jaki sposób różni ludzie organizują i wykorzystują swoje kultury. Za ustaleniami Warda Hunta Goodenougha<sup>12</sup> kognitywiści zakładają, że każda grupa ma niepowtarzalny system odbioru i organizowania zjawisk materialnych: rzeczy, wydarzeń, zachowań i emocji. Przedmiotem badań nie są jednak same te materialne zjawiska, lecz **postać, jaką przyjmują one w umysłach ludzi**<sup>13</sup>.

Kultura w tym ujęciu nie jest więc zjawiskiem materialnym, lecz dopiero kognitywnym zorganizowaniem zjawisk materialnych<sup>14</sup>. W rezultacie opis kultury to już nie zwykle zestawienie listy charakterystycznych cech i instytucji, takich jak typ budownictwa, typ rodziny, typ pokrewieństwa, typ ekonomiczny i typ osobowości – nie jest już także konieczne konfigurowanie tych elementów w jeden, narzucony przecież z zewnątrz, wzór. Takie opisy, jak pisze Tyler, mogą nas poinformować o sposobie, w jaki antropolog pojmuje kulturę, „trudno jednak znaleźć choć jeden powód pozwalający uwierzyć, że dają nam jakąkolwiek wiedzę na temat tego, co myślą o swoich kulturach ludzie do nich należący”<sup>15</sup>. Oraz co myślą **w ich obrębie**. Antropologia kognitywna szuka więc odpowiedzi na pytania, jakie zjawiska materialne mają znaczenie dla ludzi należących do danej kultury i w jaki sposób organizują oni te zjawiska w swoich umysłach. Bowiem ludzie należący do odmiennych kultur mogą rozróżniać rozmaite rodzaje zjawisk materialnych, nawet jeżeli obserwator z zewnątrz nie widzi wśród nich żadnej różnicy.

Tyler podaje przykład Indian Koya, rozróżniających siedem różnych odmian bambusa (podczas gdy on, jako biały Amerykanin, rozróżnia jedną) oraz rozdzielnie klasyfikujących kategorie pokrewieństwa, np. syna brata matki (*baaTo*) i syna siostry matki (*annaal*), podczas gdy dla przedstawiciela naszego kręgu kulturowego obaj są po prostu „kuzynami”. Obiektywnie są obecne te same zjawiska, lecz podlegają subiektywnemu postrzeganiu i różnej organizacji z punktu widzenia członków plemienia Koya i Amerykanów. Ponadto, dodaje amerykański uczony, nie istnieje żaden całościowy integrujący wzorzec, który odnosi

---

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Por. przetłumaczone na język polski Ward Hunt Goodenough, *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempy, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 100 – 116.

<sup>13</sup> Jest to, rzecz jasna, Goodenoughowska definicja kultury jako „zespołu kodów ideacyjnych”, por. tamże, s. 103.

<sup>14</sup> Stephen A. Tyler, *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, dz. cyt., s. 27.

<sup>15</sup> Tamże.

klasyfikację bambusów do klasyfikacji krewnych. „Są to odrębne klasy zjawisk z różnymi i nie związanymi ze sobą zasadami organizacji”<sup>16</sup>.

Choć założenia teoretyczne amerykańskiej antropologii kognitywnej są z całą pewnością interesujące i warte przedstawienia, to jednak **metoda** przyjęta przez Stephena Tylera, Floyda Glenna Lounsbury’ego, Charlesa Frake’a czy Warda Hunta Goodenougha<sup>17</sup> jest kontrowersyjna, a jej efektywność – dyskutowana wśród teoretyków kultury<sup>18</sup>. Jest to procedura tzw. **analizy składowej** (*componential analysis*), czyli odkrywanie kulturowo znaczących zbiorów i ich składników, a następnie próba zbudowania takiego modelu analitycznego, który „będzie mógł wygenerować pragmatyczną współzależność tych istotnych elementów kultury”<sup>19</sup>.

Jest to próba dotarcia do tzw. rzeczywistości strukturalnej kultury. Wspólny mianownik badań znajduje się w tym przypadku w operacjach formalno-logicznych, za pomocą których budujemy model tego, co dany system pojęciowy zawiera. Niestety, analiza składowa, próbując wygenerować poprawny, „rzeczywisty” model elementów kultury i ich relacji, zabrnęła w niepotrzebny scjentyzm i formalizm<sup>20</sup>. Przypomina ona raczej skomplikowane i drobiazgowo operacje dokonywane przez niektórych językoznawców-semantyków i jako taka sama metodologia w moim odczuciu nie bardzo zbliża do tego, jak działa (percypuje, odczuwa, myśli, wytwarza) w kulturze jej przeciętny użytkownik.

Znacznie bardziej interesującą propozycją metodologiczną, dotyczącą badań kognitywnych, w tym zwłaszcza nad folklorem, wydaje się być projekt badawczy realizowany przede wszystkim przez Pracownię Etnolingwistyczną na Uniwersytecie im. Marii Skłodowskiej-Curie kierowaną przez profesora Jerzego Bartmińskiego. Począwszy od teoretycznych prac dotyczących pojęcia językowego obrazu świata i jego elementów<sup>21</sup>, Bartmiński z grupą lubelskich uczonych (językoznawców, etnologów, folklorystów) stworzyli dzieło leksykograficzne zupełnie nowego rodzaju. Jest to *Słownik stereotypów i symboli*

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 28.

<sup>17</sup> Por. Buchowski Michał, Burszta Wojciech Józef, *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*, [w:] *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. Michał Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1993, s. 11 – 21.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 17 – 23.

<sup>19</sup> Por. tamże, rozdział *Kilka dalszych uwag o metodologii antropologii kognitywnej*, s. 17.

<sup>20</sup> Przykłady prezentuje cytowany już tekst Stephena Tylera oraz inne teksty z antologii *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Por. m. in. prace zebrane w następujących tomach: Jerzy Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006 czy Tegoż, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.

*ludowych* i to właśnie on stał się główną inspiracją metodologiczną (choć inspiracją nie tylko do metodologii się ograniczającą) mojej pracy.

## **1.2. O *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej**

Przedstawione poniżej założenia i cele *Słownika stereotypów i symboli ludowych* są oparte przede wszystkim na przedmowie do części pierwszej tomu pierwszego pt. „Kosmos” autorstwa Jerzego Bartmińskiego<sup>22</sup> oraz na wnikliwej pracy z tą częścią słownika, która się do tej pory ukazała<sup>23</sup>.

*Słownik stereotypów i symboli ludowych* jest próbą rekonstrukcji tradycyjnego obrazu świata i człowieka – dokonaną metodami etnolingwistyki i folklorystyki. Obraz ten, utrwalony w języku, folklorze, obrzędach, stanowi klucz do poznania kultury oraz obecnej w niej pewnej postawy wobec świata i swoistej mentalności. Ludowe sposoby interpretacji rzeczywistości – dowodzą autorzy *Słownika* – łączą realizm z mitologizacją, są antropocentryczne i etnocentryczne. Człowiek żyjący w tej kulturze nie jest wyobcowany ze środowiska, osamotniony – przeciwnie, pozostaje w „intymnym związku z całym pozaludzkim światem”<sup>24</sup>. Zwraca się do słońca, księżyca, gwiazd, ognia, rozmawia z kosmosem. Także kosmos przemawia do człowieka, objawia mu poprzez znaki tajemnice rzeczywistości niewidzialnej i wydarzenia czasu przyszłego. Dlatego wiele składników świata otaczającego człowieka nabiera znaczenia symbolicznego i prognostycznego. Stąd w tytule *Słownika stereotypów i symboli językowych* dwa kluczowe słowa: „stereotypy” i „symbole”.

„Stereotyp” to (za pracami Hilarego Putnama) wyobrażenie przedmiotu uformowane w pewnej społecznej ramie doświadczeniowej i określające, czym przedmiot jest, jak wygląda, jak działa, jak jest traktowany przez człowieka itp. Jest to zarazem wyobrażenie utrwalone w języku, dostępne poprzez język i przynależne do wspólnotowej wiedzy

---

<sup>22</sup> Jerzy Bartmiński, *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część I, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 9 – 34.

<sup>23</sup> Por. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część II, *Ziemia, woda, podziemie*, koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, por. także *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, przygotował zespół pod kier. naukowym Jerzego Bartmińskiego, wstęp Czesław Hernas, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1980.

<sup>24</sup> Włodzimierz Pawluczuk, *Żywiół i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 85.



o świecie. Np. słońce jest darzone sympatią i swego rodzaju czcią, jest postrzegane nie tylko jako źródło światła i ciepła, ale też zadowolenia, radości, szczęścia; w jakiś sposób wciąż jest traktowane jako żywe, bo porusza się po niebie, *wschodzi* i *zachodzi*, mówi się o nim, że jest *złote*, w czym zawiera się nie tylko charakterystyka koloru, ale i wyraz subiektywnego stosunku człowieka do niego itd. Podobnie – opisowo i wartościująco – są zbudowane ludowe wyobrażenia księżyca, gwiazd, nieba, ognia, kamieni, wody, ziemi.

Przez „symbol” twórcy słownika rozumieją takie wyobrażenie przedmiotu, które jest traktowane jako reprezentant innego wyobrażenia w ramach większego układu znaków: słońce to w kulturze ludowej twarz lub oko Boga, który z wysoka patrzy na świat, to samo życie, dobro, doskonałość itp. Z drugiej strony jego emblematami, zastępnikami, są: bocian, kogut, wąż, dąb, gołąb, biedronka i inne, pozostające ze słońcem w mniej lub bardziej wyraźnych powiązaniach i przejmujące pewne jego cechy i funkcje.

Światopogląd ludowy jest oparty na stereotypach i symbolach. Tradycja przekazuje obraz świata będącego – w najgłębszych swych pokładach – harmonijną jednością rzeczy i ludzi. Kultura ludowa, folklor chłopski, regionalne gwary – stanowiły przez wieki podglebie kultury narodowej, czynnik inspiracji literackich oraz źródło zasilania języka ogólnonarodowego, zarówno w jego wariacie potocznym, jaki i artystycznym.

W dobie ekspansji cywilizacji miejskiej – racjonalnej, technicyzowanej, tradycja ludowa nie przestała być kulturą wciąż dużej części naszego społeczeństwa, lecz pełni w kulturze narodowej rolę archiwum przechowującego pamięć źródła i ślady historycznej drogi, rolę czynnika stabilizującego w dobie szybkich zmian. A zarazem coraz wyraźniej przyjmuje na siebie rolę nową, mianowicie tła porównawczego i narzędzia określania grupowej tożsamości. Jak pisze Janusz Anusiewicz, częściowo za językoznawczą tradycją niemiecką oraz rosyjską, jedną z głównych badanych dziś funkcji językowych w aspekcie kulturowym jest **funkcja akumulatywna języka**<sup>25</sup>. Polega ona głównie na gromadzeniu w systemie języka informacji o rzeczywistości, o doświadczeniu społecznym, jak również na utrwalaniu, przenoszeniu i przekazywaniu przyszłym pokoleniom wiedzy i doświadczenia danej wspólnoty językowej, jej tradycji kulturowych, systemu wartości, ocen i norm moralnych<sup>26</sup>. Właśnie zintegrowane (kulturowo-językowe) badania nad folklorem pozwalają dostrzec zapoznany często fakt, jak mocno ta językowo akumulacja jest związana z kulturą

---

<sup>25</sup> Janusz Anusiewicz, *Problematyka współczesnych badań nad relacją „język – kultura”*, [w:] *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego 1995, s. 43 – 69, podkreślenie pochodzi od autora.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 44.

ludową, jak w ogromnym stopniu z niej czerpie. Optyka nie umniejszająca roli folkloru pozwala przecież niezwykle wzbogacić badania nad całokształtem kultury narodowej.

Jak podkreśla Jerzy Bartmiński, kultura ludowa (podobnie jak każda kultura) jest fenomenem o wartości autonomicznej, zasługującym na osobne zainteresowanie. A ludowość w sensie typologicznym i historycznym pozostaje w bliskim związku z potocznością. Potoczne wzorce myślenia i wnioskowania, scenariusze zachowań obejmujące zarówno wzory, jak bardzo konserwatywne zakazy, archaiczne i zarazem elementarne wyobrażenia o świecie, obecne m. in. w utartych formułach słownych, tworzą ważny pokład współczesnego języka i kultury narodowej. Funkcjonują jako **archetypy** wyobraźni zbiorowej i stanowią wyrazisty układ odniesienia dla koncepcji zracjonalizowanych, naukowych, wyznaczających elitarny poziom kultury.

Dla wielu współczesnych atrakcyjność tradycyjnej wyobraźni ludowej tkwi właśnie w jej „naiwności”, w połączeniu wiedzy i wiary w sposób bliski myśleniu poetyckiemu i potocznemu oraz wrażliwości czy mentalności dziecka. Z tego punktu widzenia wiele ludowych wyobrażeń – piętnowanych z pozycji osiemnastowiecznego racjonalizmu jako „zabobon” – otwiera perspektywę na niejawną, podświadomą sferę naszej zbiorowej psychiki.

Założeniem autorów *Słownika* jest pokazanie tradycji ludowej, a nie potocznej, ogólnonarodowej, jednak tego ograniczenia nie traktują oni dogmatycznie. Granica między tym, co ludowe, a tym, co ogólnonarodowe, nie była i nie jest ostra. Przeciwnie, obie sfery kultury od dawna wzajemnie się przenikały. Historycznie biorąc, polszczyzna ogólna uformowała się w okresie XIV – XVI wieku na podłożu dialektów ludowych, a w późniejszym wielowiekowym okresie zapożyczeń i przenikania uczestniczyły zarówno pojedyncze wyrazy i pojęcia, jak też frazemy, frazeologizmy, przysłowia oraz motywy, wątki, a także całe teksty.

Przykładem przełamывania granicy ludowości w stronę obiegu ogólnospołecznego, podawanym przez Bartmińskiego, są takie gatunki, jak przysłowie i kolęda. Można wskazać teksty typowo ludowe (przysłowie *Trudno wodę w przetaku nosić*, kolęda *Z tamtej strony dwora*) i wyraźnie nieludowe (przysłowie *Białogłowski trunek – woda lub taźbierek*, kolęda *Apokaliptyczny baranku*), ale większość utworów – przysłów i kolęd – ma obieg powszechny i zamykanie opisu w granicach jednego środowiska społecznego byłoby zabiegiem sztucznym. Znaczący badacz literatury i folkloru, Julian Krzyżanowski, redagując *Nową księgę*

*przysłów polskich*<sup>27</sup>, przysłowia gwarowe pomieścił w jednym szeregu z literackimi. Do tej tradycji badawczej twórcy *Słownika* wyraźnie nawiązują.

Opracowanie ma charakter etnolingwistyczny. *Słownik stereotypów i symboli ludowych* jest oparty na zapisach dialektologów, folklorystów i etnografów. Pierwsi zapisywali słowa i wypowiedzi (doraźne i kliszowane), drudzy zwłaszcza reprodukowane w społecznym obiegu teksty pieśni, bajek, przysłów, zamówień magicznych itd., trzeci – opisywali i interpretowali zachowania, obrzędy, praktyki, wierzenia. W *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* został wprowadzony opis zintegrowany, całościowy, który odpowiada wymogom etnolingwistyki rozumianej jako lingwistyka antropologiczna.

Etnolingwistyczny charakter „Słownika stereotypów i symboli ludowych” polega jednak przede wszystkim na ujmowaniu **języka w kontekście kultury**, a więc w konsekwencji na wyjściu poza dane czysto językowe (leksyka, semantyka, które oczywiście są podstawą słownika), na uwzględnieniu użycia języka, na sięgnięciu do utrwalonych społecznie wierzeń i praktyk, tworzących **przyjęzyczny** (nie: pozajęzykowy) kontekst wypowiedzi słownych, a nawet na wykorzystaniu (co prawda tylko fragmentarycznej) informacji z zakresu ludowej sztuki plastycznej (zdobnictwa, malarstwa). Krótko mówiąc, etnolingwistyczny jest sposób rozumienia przedmiotu hasłowego będącego obiektem opisu w *Słowniku*.

*Słownik stereotypów i symboli ludowych* wprowadza też specjalny układ materiału, polegający na wyodrębnieniu w obrębie poszczególnych artykułów hasłowych dwóch części – eksplikacyjnej i dokumentacyjnej. Część eksplikacyjna podaje w postaci zdań definicyjnych ustabilizowane charakterystyki, jakie otrzymuje przedmiot hasłowy w tradycji ludowej i jakie pozwalają odtworzyć jego językowo-kulturowy obraz. Część dokumentacyjna zawiera przede wszystkim wybrane cytaty z ludowych tekstów, w których wystąpiło hasło, a nadto zwykle zapisane przez autorów w postaci syntetycznej nadbudowane nad cytatami „motywy”. Dokumentacja zawiera przede wszystkim teksty kliszowane, tj. stabilizowane pod względem struktury semantycznej i (lub) formalnej oraz powtarzające się w obiegu społecznym. W mojej pracy – która jest do idei *Słownika* nawiązaniem – te dwie części: dokumentacyjna i eksplikacyjna, łączą się i przenikają wzajemnie, choć w ramach podrozdziałów także tworzą pewne pola tematyczne, jak to ma miejsce w słowniku.

Podstawowymi jednostkami prezentowanymi w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* nie są wyrazy (jak w słownikach językowych) ani odpowiadające im realne

<sup>27</sup> *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. I-IV, opracował Julian Krzyżanowski i Stanisław Świrko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969 – 1978.

przedmioty (jak w encyklopediach), lecz semantyczne korelaty stojące pomiędzy wyrazami i przedmiotami, inaczej mówiąc: **społeczne wyobrażenia przedmiotów**. Słownik ma charakter ideograficzny. Twórcy słownika zakładają, że owe wyobrażenia są dostępne poprzez dane zawarte w języku i w tekstach, a także poprzez zapisy wierzeń i opisy zachowań. Wyobrażenia te – odpowiadające znaczeniu w pewnym rozumieniu tego terminu – mają charakter stereotypowy i zwykle symboliczny. Razem ze słownictwem, gramatyką i zespołem reguł pragmatycznych składają się na językowy obraz świata badanej kultury.

\*\*\*

Warto w tym miejscu wspomnieć o szerszej polemice, którą toczy Jerzy Bartmiński wraz z badaczami o podobnych poglądach z tradycyjną leksykografią, której pomnikowym dziełem jest *Słownik języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego. W rzeczywistości, ma on charakter w znacznej mierze **encyklopedyczny** – słownik ów nie próbuje opisać rzeczywistości językowej, lecz realny desygnat danego hasła. Tę tendencję widać wyraźnie, gdy przyjrzymy się naukowym definicjom danych zjawisk oraz podanym dalej stałym połączeniom wyrazowym i cytatom, które często w ogóle do scjentystycznej definicji nie przystają. W definicjach klasycznych zaskakuje całkowity brak w nich elementów charakterystycznych dla wiedzy potocznej<sup>28</sup>. Takie scjentystyczne podejście słownika Doroszewskiego oraz opartego na nim *Słownika języka polskiego* pod redakcją Mieczysława Szymczaka krytykował już Jurij Apresjan, piętnując:

„nieuwzględnianie kształtowanego przez stulecia **naiwnego obrazu świata**, którym włada (...) każdy mówiący i który nie tylko znalazł swoje odzwierciedlenie w znaczeniach wyrazów, ale też decyduje o ich użyciu”<sup>29</sup>.

Cóż bowiem ma wspólnego *indyk* definiowany u Doroszewskiego jako „*Meleagris gallopavo*, ptak duży z rzędu kurowatych o krótkim dziobie; samce mają czerwone, zwisające pod gardzielą korale i wachlarzowaty ogon, pochodzi z Ameryki Północnej” z wyrażeniem potocznym *rozindyczać się*, czyli „wściec się jak indyk” lub też *naindyczać się*. Jak pisze Bartmiński, powstaje mylne wrażenie, że te i podobne czasowniki (*zacierzewić się*,

<sup>28</sup> Por. Jerzy Bartmiński, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, [w:] Tegoż, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 37.

<sup>29</sup> Jurij Derenkovič Apresjan, *Definiowanie znaczeń leksykalnych jako zagadnienie semantyki teoretycznej*, [w:] *Semantyka i słownik*, red. Anna Wierzbicka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972, s. 44.

*małpować, zbaranieć* itd.) pozostają w czysto formalnej relacji z nazwami zwierząt, że brak tu semantycznej motywacji między wyrazem bazowym (zwierzę) a derywatem (dany odzwierzęcy czasownik określający zachowanie ludzkie).

A przecież taka motywacja istnieje i jest w dodatku bardzo silna! Wymienione wyżej czasowniki utworzone od nazw poszczególnych zwierząt są przecież ekspresyjne, obrazowe oraz nacechowane emocjonalnie właśnie przez swój związek z podstawą słowotwórczą. Czy więc w hasło słownikowe dotyczącym zająca (u Doroszewskiego „*Lepus z rodziny Leporidae*, gryzoń roślinożerny niekopiący nor”) nie powinny zostać podkreślone raczej cechy strachliwości (*zajęcze serce*) i szybkości poruszania się (por. przysłowie *robota nie zając nie ucieknie* oraz znaczenie wyrazu *zajaczek* „ *ruchoma plamka świetlna*”) oraz tego, że w powszechnym odczuciu jest to zwierzę dzikie – w przeciwieństwie do udomowionego królika? Podobnie słońce, encyklopedycznie definiowane jako „centralne ciało niebieskie układu słonecznego, kula gazowa o bardzo wysokiej temperaturze, wysyłająca ogromne ilości energii promienistej” Bartmiński proponuje zdefiniować jako „*najjaśniejsze ciało na niebie, które oświetla i ogrzewa ziemię, pojawia się rano i zachodzi wieczorem, stąd darzone sympatią przez człowieka; światło, którego ruch wyznacza miary czasu*”<sup>30</sup>, zgodnie z powszechnym odczuciem i praktyką językową.

### 1.3. Czym jest językowo-kulturowy obraz świata?

Początki tezy o językowym obrazie świata sięgają czasów Marcina Lutra, który stwierdził, że „*różne języki mają swoje specyficzne cechy w pojmowaniu świata*”. O własnym językowym rezerwuarze określonych myśli każdego narodu wspominał także Johann Gottfried Herder. Jednak dopiero Wilhelm von Humboldt stwierdził, że w każdym języku naturalnym jest zawarty jemu właściwy ogląd świata, a człowiek może się zbliżyć do rzeczywistości jedynie za jego pośrednictwem<sup>31</sup>. Jak podsumowuje Jerzy Bartmiński, obecnie pojęcie językowego obrazu świata (JOS) funkcjonuje w dwu wariantach, które można określić jako „*podmiotowy*” i „*przedmiotowy*”. Pojawiają się tu więc odpowiednio dwa terminy, o nieco odmiennych konotacjach: „*wizja świata*” (angielskie *view of the world*)

<sup>30</sup> Jerzy Bartmiński, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, dz. cyt., s. 40.

<sup>31</sup> Janusz Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999. Por. Janusz Anusiewicz, Anna Dąbrowska, Michael Fleischer, *Językowy obraz świata i kultura*, dz. cyt., s. 24 – 25.

i „obraz świata”<sup>32</sup> (niemieckie *das sprachliche Weltbild* czy Humboldtowski *Weltansicht* „światoogląd”).

Wizja, czyli efekt widzenia, jest zawsze **czyjaś** wizją, implikuje patrzenie, a więc i podmiot postrzegający. Z kolei obraz, będący przecież także rezultatem czyjegoś widzenia świata, już tak silnej sugestii podmiotu nie zawiera, punkt ciężkości jest w nim przesunięty na przedmiot – czyli to, co jest zawarte w samym języku. Choć także oczywiście obrazy świata mogą być „czyjeś” – np. dziecka, człowieka „prostego”, urzędnika, Europejczyka itd.<sup>33</sup> Podmiotową rekonstrukcją językowego obrazu świata określonej wspólnoty kulturowej objętej tradycyjną formułą „ludu polskiego” ma być analizowany wyżej *Słownik ludowych stereotypów i symboli językowych*. Anna Dąbrowska w swej pracy nt. językowo-kulturowego obrazu żaby w polszczyźnie ujmuje rzecz w ten sposób:

Różne konotacje może budzić np. *żaba* u naukowców, traktujących ją jako przedstawicielkę świata zwierzęcego, inne u dzieci czytających o królewiczu zaklętym w żabę lub o czarownicy przemieniającej się czasem w ropuchę; jeszcze inne konotacje wzbudza żaba w rolniku czy też poecie. Należy sprawdzić, jaka wiedza o żabie/ropusze została w języku polskim utrwalona – czy tzw. zdroworośdątkowa, potoczna czy też inna (np. naukowa)<sup>34</sup>.

Językowo-kulturowy obraz świata byłby więc zawartą w języku i innych systemach kultury **interpretacją rzeczywistości**, którą można ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy bądź to utrwalone w samym języku, w jego formach gramatycznych, słownictwie, kliszowanych tekstach (np. w przysłowiach), ale także przez te formy implikowane<sup>35</sup>, konotowane. Niezwykle ciekawym materiałem przy badaniu językowego obrazu świata są stałe połączenia wyrazowe, czyli **frazeologizmy**.

Warto także zauważyć, że w polu badania konotacji językowego obrazu danego słowa powinna się także znaleźć **etymologia** – czyli pochodzenie wyrazu. Badania wykazały, że motywacja etymologiczna – choć w większości wyrazów zatarta już w świadomości użytkowników języka – nadal znajduje „wyraźne odbicie i przedłużenie w konotacji słowa”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Jerzy Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 103.

<sup>33</sup> Takie podejście do językowego obrazu świata uwzględnia różne punkty widzenia, patrzenie pod różnym kątem – używając określeń Bartmińskiego, różne profile lub fasety; por. Jerzy Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.

<sup>34</sup> Anna Dąbrowska, „*Tę żabę trzeba zjeść*”. *Językowo-kulturowy obraz żaby w polszczyźnie*, „Język a Kultura”, t. 13, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2218, Wrocław 2000, s. 182.

<sup>35</sup> Por. Jerzy Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa*..., dz. cyt., s. 104.

<sup>36</sup> Por. Małgorzata Brzozowska, *Etymologia w językoznawstwie*, [w:], *W zwierciadle języka i kultury*, Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 356-365.

## Rozdział 2.

### Wokół pojęć folkloru i kultury ludowej

Ponieważ przedmiotem mojej pracy będzie językowo-kulturowy obraz owadów, pajaków i innych „robaków” w polskim przekazie ludowym, nie sposób choćby w najogólniejszych zarysach nie przedstawić zawłości semantycznych samego terminu „folklor” oraz tego, w jaki sposób jest on rozumiany przez autorkę. Rzecz jasna, ograniczam się w tym miejscu jedynie do skrótowego przywołania wybranych koncepcji – uwzględniam je w takim wymiarze, w jakim będzie to istotne dla rozważań zawartych w następnych rozdziałach tej pracy.

„Pojęcie folkloru wprowadził do języka angielskiego pisarz i antykwariusz William John Thoms (1803 – 1885), który użył tego terminu w roku 1846 w artykule opublikowanym w londyńskim czasopiśmie literackim „Athenaeum”, używając pseudonimu Ambrose Merton”<sup>1</sup>. Z angielskiego *folk* i *lore* (dosłownie „wiedza ludu”), termin ten oznacza **odrębną kulturę umysłową ludu**, bowiem – jak podkreśla Julian Krzyżanowski – wyraz *lore* określa kulturę jakiejś określonej grupy, jej swoisty sposób mówienia, jej narracje, takie jak pieśni, opowiadania, wierzenia, anegdoty, dowcipy itp. Mówimy więc także o *lore* marynarskim, żołnierskim, szkolnym etc.<sup>2</sup>

Pojęcie „folkloru” miało zastąpić dotychczas przyjęte wyrażenia typu „starożytności ludowe” czy „literatura ludowa”. Warto w tym miejscu zauważyć istotne przesunięcie zainteresowania folklorystyki i folkloroznawców od badania reliktyw przeszłości, „przeżytków”, jak rzecz określał Edward Burnett Tylor<sup>3</sup>, ku badaniu nie tylko tradycyjnej

---

<sup>1</sup> Por. William Thoms, *Folklor*, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6, s. 37 – 39, tłumaczenie według A. Dundes, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall 1965, Englewood Cliffs, N.J., s. 4 – 6. Cyt. za: *Teoria kultury. Folklor a kultura*, opracował i wyboru dokonał Michał Waliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1978, s. 41 – 44.

<sup>2</sup> Julian Krzyżanowski, *Folklor oraz Folklor miejski* [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski, red. naukowy Helena Kapeliś, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 104 – 108.

<sup>3</sup> Edward Burnett Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, (z portretem autora), t. 1, przekł. (z 3. wyd. ang. z r. 1891) Zofia A. Kowerska, ze wstępem i dodatkami, dotyczącymi rzeczy słowiańskich, a zwłaszcza polskich oraz życiorysem autora przez Jana Karłowicza, Wydaw. „Głosu”, Druk. F. Csernáka, Warszawa 1896, rozdział III *Przeżytek w cywilizacji*, s. 70 – 103. (Cyfrowa kopia oryginału dostępna w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej pod adresem [www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=122385&from=publication](http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=122385&from=publication)).

kultury ludowej, ale żywych subkultur społeczeństwa uprzemysłowionego<sup>4</sup> czy z informatyzowanego. Jeszcze sam przywoływany tutaj William Thoms rozumiał folklor jednak w kategoriach „starożytności ludowych”, obejmował bowiem tym terminem „pradawne zwyczaje, obyczaje, obrzędy, zabobony, ballady, przysłowia itd.”<sup>5</sup>

Mimo zasygnalizowanego tutaj przesunięcia, znaczenie terminu „folklor” pozostało nieostre także po upowszechnieniu się w międzynarodowym żargonie naukowym (co jeszcze mocniej przekłada się na opalizowanie semantyczne tego terminu w języku potocznym). Wybitny znawca folkloru polskiego i jego gatunków, wspomniany już Julian Krzyżanowski, podkreśla przede wszystkim dwie opozycje w obrębie rozumienia tego terminu.

Jedna z nich została już zasygnalizowana – jest to rozróżnienie na tradycyjnie ujmowany **folklor wiejski** (bardziej trwały, mocniej osadzony w obrzędowości, z dość wyraziście ukształtowanymi gatunkami, takimi jak pieśni, wróżby, zaklęcia i zamawiania, bajki czy np. proponowane przez Jana Stanisława Bystronia mętowanie) oraz **folklor miejski** (mniej trwały, ale bardziej swoisty, charakterystyczny dla danego ośrodka miejskiego, odznaczający się jakościowo większym bogactwem form, z takimi gatunkami, jak np. żywo reagująca na zmiany społeczne i historyczna pieśń miejska czy tzw. *urban legends*, legendy miejskie<sup>6</sup>). Tradycyjna folklorystyka polska dość wcześnie proponowała poszerzenie terminu „folklor” o kulturę umysłowo-artystyczną także mieszkańców miast (doniosłość tej problematyki dostrzegał już Oskar Kolberg, tyle że niestety niezbyt wiele przekazów z tego obszaru zostało przezeń zanotowanych)<sup>7</sup>.

Drugą opozycją dostrzeżoną przez Krzyżanowskiego<sup>8</sup> jest różnica w zakresie samego pojęcia folkloru. Badacz zwraca uwagę, że część teoretyków folkloru, głównie z kręgu anglosaskiego (np. Stith Thompson, Archer Taylor), uważają za przedmiot zainteresowania folklorystyki właściwie te dziedziny kultury ludowej, którymi zajmuje się **etnografia**,

<sup>4</sup> Por. Jerzy Bartmiński, *Folklor i jego wewnętrzne zróżnicowanie*, [w:] Tegoż, *Folklor – język – poetyka*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990, s. 6.

<sup>5</sup> William Thoms, *Folklor*, dz. cyt., s. 41. Dalej autor rozważa m.in. tekst dziecięcej wyliczanki-rymowanki o kukulce, ujmując ją ewidentnie w kategoriach przeżytku, jako „ogniwo wielkiego łańcucha” (tamże, s. 44), które może okazać się istotne dla „przyszłych badaczy tej interesującej gałęzi **starożytności literackiej** [podkreślenie – M.M.] – czyli folkloru”.

<sup>6</sup> Por. na ten temat Dionizjusz Czubala, *Wokół legendy miejskiej*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2005 oraz Dionizjusz Czubala, *Współczesne legendy miejskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993.

<sup>7</sup> Por. Julian Krzyżanowski, *Folklor i Folklor miejski*, dz. cyt., s. 104 – 108.

<sup>8</sup> Píše o niej także, jako istotnej dla tradycyjnej i po części współczesnej folklorystyki polskiej, Józef Burszta, wskazując dwie orientacje w pojmowaniu zakresu folkloru: etnograficzną i literaturoznawczą. Por. Józef Burszta, *Folklor*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1987, s. 124 – 128.



np. „postać i użytek narzędzi, stroje, kształty wsi i domów”<sup>9</sup>. Alternatywą jest tutaj pojmowanie folkloru jako „**literatury ustnej**”, obecne m.in. na gruncie nauki rosyjskiej<sup>10</sup> – i ku takiemu ujęciu, nieco poszerzonemu o zwyczaje, wierzenia i „zjawiska z dziedziny artystycznej, muzyczno-słownej”<sup>11</sup> skłania się właśnie redaktor *Słownika folkloru polskiego*. Jako argument praktyczny nestor folklorystyki polskiej przedstawia tutaj fakt, iż „trudno wyobrazić sobie uczonemu, który by w sposób zgodny z wymaganiami nauki potrafił wnikać w zawile sekrety techniczne ciesielskie, stolarskie, tkackie i krawieckie, w osobliwości sporządzania instrumentów muzycznych, w charakter wydobywanych z nich melodyj itd.”<sup>12</sup>.

Pamiętać jednak należy, że owa predylekcja do ujmowania folkloru wyłącznie w ramach szerszej czy węższej „literatury ustnej” może także wynikać z zainteresowań samego badacza, który jest przecież także cenionym historykiem literatury, więc ku ujęciu bardziej literackiemu może się skłaniać. A przecież to właśnie w ramach wspomnianej przez Krzyżanowskiego nauki rosyjskiej powstało takie płodne do dziś dnia podejście metodologiczne, które pozwala zestawiać ze sobą różne gałęzie kultury ludowej, bez obawy o naukową rzetelność.

Mowa rzecz jasna o **semiotyce** propagowanej przez szkołę tartuską (Jurij Michajłowicz Łotman, Borys Andrejewicz Uspienski), a na gruncie folklorystyki uprawianej przede wszystkim przez Piotra Grigorjewicza Bogatyriewa. Jego analizy funkcji stroju ludowego (potraktowanego nie tylko jako artefakt, ale przede także jako **znak**), choinki w kulturze słowackiej czy teatru ludowego Czechów i Słowaków do dziś pozostają istotnym wkładem naukowym. Podobnie jak teza o znakovym charakterze kultury ludowej, wraz z różnymi jej podsystemami, nie tylko najbardziej oczywistym – językowym. Równie odkrywcze było wówczas wskazanie swoistości folkloru poprzez porównanie go do faktów i prawidłowości z dziedziny Saussurowskiego *langue* (system językowy) raczej niż *parole* (jednostkowy fakt użycia języka). Takie ujęcie, kładące nacisk na kolektywne funkcjonowanie elementów folkloru (gdyby zaistniały one jednostkowo, jak dzieje się

---

<sup>9</sup> *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, red. Maria Leach, New York 1949, t. 1, s. 403, cyt. za: Julian Krzyżanowski, *Folklor*, dz. cyt., s. 105.

<sup>10</sup> Por. Jurij M. Sokołow, *O folklorze rosyjskim*, Moskwa 1959, cytowana przez Krzyżanowskiego, który stwierdza, że takie jest stanowisko nauki radzieckiej, która terminem „folklor” obejmuje jedynie ludową twórczość literacką.

<sup>11</sup> Julian Krzyżanowski, *Folklor*, dz. cyt., s. 106.

<sup>12</sup> Tamże, s. 105.

to w przypadku literatury pisanej, zanikłyby) oraz na konieczność ich przekazywania, legło u podstaw współczesnych badań nad tą dziedziną<sup>13</sup>.

Kierunek semiotyczny w badaniach nad folklorem ugruntował, paradoksalnie, szczególną funkcję, jaką w całokształcie kultury pełni twórczość słowna. Jak stwierdza Jerzy Bartmiński, odgrywa ona (jako podsystem) rolę interpretanta wobec innych podsystemów kulturowych opartych na wierzeniach (mitologia), praktykach (zwyczaje i obrzędy), znakach przestrzennych (sztuki plastyczne), dźwiękach (muzyka)<sup>14</sup>.

Badacz wymienia takie podstawowe cechy folkloru jak **kolektywność**<sup>15</sup>, **synkretyzm** (integralny związek słowa, dźwięku, gestu i sytuacji), charakter **estetyczny** folkloru (polegający na tym, że jego utwory przedstawiają świat w sposób typowy dla sztuki, operując zestawem swoistych konwencji składających się na poetykę folkloru – dlatego według Bartmińskiego podstawowym narzędziem systematyki folkloru są pojęcia genologiczne, traktowane jako kategorie formalne, jak też poznawcze czy aksjologiczne), kształtowanie świata w myśl reguł **mitologicznych**, a nie realistycznych, **sakralność** koncepcji świata wyrażająca się w m.in. w powtórzeniach, paralelizmach, symbolice, **stereotypowość** (formuliczność) środków wyrazu, obecność klisz językowych.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że nawet w ujęciu wyłącznie językowym, folklor pozostaje pojęciem trudnym do zdefiniowania. Jak pisze w swojej intrygującej pracy *Magia w potocznej świadomości* Jan Kajfosz<sup>16</sup>, w której rozważa status współcześnie powstających tekstów, które można by zaliczyć do folkloru, trudno zdefiniować to pojęcie ze względu na jego przedmiot. Świadczy o tym choćby fakt, że wykaz wątków folkloru, które prezentują m.in. Antti Aarne (słynna praca z 1910 roku), Stith Thompson (praca z 1964 roku klasyfikująca dorobek Aarnego) czy Julian Krzyżanowski<sup>17</sup>, różni się od wątków wykazanych

<sup>13</sup> Chodzi tu, rzecz jasna, o tezy zawarte w słynnym artykule z 1929 roku zatytułowanym *Folklor jako swoista forma twórczości*, autorstwa Bogatyriewa i Jakobsona. Autorzy mówią tam jasno, że „zasadnicza różnica między literaturą ludową a literaturą pisaną polega na tym, że tę pierwszą charakteryzuje orientacja na *langue*, a tę drugą orientacja na *parole*”, Piotr Bogatyriew, Roman Jakobson, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] Piotr Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, przełożyła i wstępem opatrzyła Renata Mayenowa, Warszawa 1979, s. 310.

<sup>14</sup> Jerzy Bartmiński, *Folklor i jego wewnętrzne zróżnicowanie*, dz. cyt., s. 6.

<sup>15</sup> Choć, jak pisze Bartmiński, trudno znaleźć kryterium takiej wspólnoty (terytorium, język, religia, stan społeczny), często bowiem zasięg zjawisk folkloru przekracza granice wspólnoty narodowej czy regionalnej, stąd międzynarodowy charakter wielu motywów czy znaczeń naddanych, symbolicznych). Por. tamże, s. 9.

<sup>16</sup> Por. Jan Kajfosz, *Magia w potocznej świadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 19 – 24.

<sup>17</sup> Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I i II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1963.

w późniejszych zbiorach Jana Harolda Brunvanda<sup>18</sup>, Rolfa Wilhelma Brednicha, Dionizjusza Czubali<sup>19</sup> czy Petra Janečka.

Trzeba więc zrezygnować z **kryterium przedmiotowego**, treściowego, skoro tekst folkloru może bowiem odnosić się do jakiegokolwiek sfery rzeczywistości, do dowolnego jej fragmentu. Była już mowa o niewystarczalności **kryterium podmiotowego**, czyli wyznaczenia ewentualnego nosiciela folkloru. Jak pisze Violetta Krawczyk-Wasilewska, nosicielem współczesnego folkloru jest – w różnym nasileniu – każdy człowiek jako uczestnik kultury ludowej bądź też popkultury, rozumianej jako późniejsza forma kultury ludowej, która odznacza się masowym charakterem<sup>20</sup>.

Według innych badaczy, nie w pełni adekwatne jest także postulowane m.in. przez Jerzego Bartmińskiego **kryterium genologiczne**, gdyż po pierwsze, gatunki mogą ulegać przemianom (dziś nawet stosunkowo bardzo szybkim), po drugie, „tylko część gatunków folkloru cechuje się zobiektywizowanym charakterem w tym sensie, że jego nosiciele potrafią je rozpoznawać”<sup>21</sup>. Przede wszystkim rzecz dotyczy tutaj fikcji realistycznej, wiadomości przekazywanych „z ust do ust” (także „z ust do mediów i z mediów do ust”) – nosiciele często nie percypują tego fikcjonalnego charakteru i podanie czy też legendę miejską traktują jako rzetelną relację dotyczącą „obiektywnej” rzeczywistości. Jak podkreśla Brunvand, własnego folkloru jesteśmy świadomi tak samo mgliście jak reguł gramatycznych własnego języka (w cytacji Jana Kajfosa<sup>22</sup>).

Jak pisze Józef Burszta, podstawą wyróżnienia folklorystyki jako dyscypliny odrębnej zarówno od etnografii, jak i od literaturoznawstwa, jest badanie właśnie owego specyficznego *lore* (pol. „wiedza, sposób myślenia”), które nie jest właściwością tylko „ludu”<sup>23</sup> w jego tradycyjnym rozumieniu, ale również wielu innych środowisk folklorotwórczych (folklor szlachecki, żołnierski, zawodowy, dziecięcy etc.) i nie musi być zawsze przekazywany ustnie,

---

<sup>18</sup> Badacz amerykańskich legend miejskich, por. praca *Znikający autostopowicz: amerykańskie legendy miejskie i ich znaczenia* (John Harold Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York-London 1981).

<sup>19</sup> Por. wspomniane prace autora dotyczące legend miejskich i ich wątków z 1993 i 2005 roku.

<sup>20</sup> Violetta Krawczyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 7.

<sup>21</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej świadomości*, dz. cyt., s. 16.

<sup>22</sup> Tamże, s. 17.

<sup>23</sup> Podobnie współcześni folkloroznawcy i językoznawcy mocno podkreślają archaiczność zawężającego ujęcia folkloru tylko do „ludu”. Andrzej Piotr Kowalski pisze dobitnie: „Należy ostatecznie zrezygnować z **wiejskiego** wyróżnika socjologicznego, jako podrzędnego w ogólnym, teoretycznym definiowaniu folkloru”. Por. Andrzej Piotr Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1990, s. 111.

uwzględniać trzeba także inne środki przekazu (słowo drukowane, przekaz mechaniczny, wpływ kultury masowej, internet).

Folklorystyka – jak puentuje Burszta – musi mianowicie zdawać relację z tego, że „przekaz treści folkloru zawiera zarazem **sposób pojmowania świata i określony do tego świata stosunek**”<sup>24</sup>. Na tym polega odrębność tej dyscypliny od innych nauk humanistycznych (np. literaturoznawstwa czy etnografii) i to jest jednym z jej zasadniczych celów. I właśnie ten specyficzny stosunek do świata (zawierający podane wcześniej elementy wyróżnione przez Bartmińskiego, takie jak kolektywność, mityzacja, potoczność) będę się starała rekonstruować, badając rozmaite teksty folkloru dotyczące owadów i odtwarzając językowo-kulturowy obraz tych zwierząt w przekazach ludowych zawarty.

---

<sup>24</sup> Józef Burszta, *Folklor*, dz. cyt., s. 124.

## Rozdział 3.

### Językowo-kulturowy obraz owadów w polskiej kulturze ludowej

#### 3.1. „Gdy się robactwo rozlezie...”,

#### czyli gdzie i jakie owady w folklorze można odnaleźć

Wbrew pozorom – pomimo swych niewielkich rozmiarów – owady i pająki stanowią istotną część ludowego kosmosu, co odzwierciedla się wyraźnie przede wszystkim w języku folkloru oraz w tym, co przeniknęło zeń do polszczyzny ogólnej, przede wszystkim potocznej. W świadomości uczestników kultury ludowej, mocno zakorzenionej w świecie codziennych doświadczeń, możemy odnaleźć rejestrację przede wszystkim tych przedstawicieli owadziego uniwersum, którzy mieli dla ludzi **istotne znaczenie pragmatyczne** (choć nie tylko tych). Owe gatunki – mocno użyteczne bądź szczególnie dotkliwe dla człowieka – w wyjątkowo wyrazisty sposób poddawały się procesowi symbolizacji. Te owadzie wizerunki utrwalone w przekazach kultury ludowej ziem polskich brały udział w kształtowaniu rozmaitych znaczeń, często dla niej kluczowych, a także znajdujących w folklorze wyobrażeń czy analogii (najlepszym przykładem są tu pszczoły).

Folklor notuje więc przede wszystkim te grupy owadów i pajaków, do których uczestnicy kultury ludowej mieli dostęp w codziennym doświadczeniu. Zważywszy, że była to kultura w znacznej mierze rolnicza, świat fauny (a więc także owadów) miał nań wcale niebagatelny wpływ. Odnajdujemy więc w tekstach folkloru te insekty, które szczególnie dają się we znaki człowiekowi, „nakłuwając” go bezpośrednio, często do krwi (rozmaite komary, bąki, meszki, osy, szerszenie, wszy, pchły, karaluchy, pluskwy, muchy itp.) lub niszczące jego zbiory rolnicze szkodniki upraw rolnych (często ogólnie określane jako „robactwo”, wariantywnie „chrobactwo”, „złe robaki”). Podobnie w rozmaitych tekstach, podaniach, pieśniach, wierzeniach pojawiają się te gatunki, które dzięki obserwacji są powszechnie znane (motyle, ćmy, mrówki, chrząszcze, w tym także biedronki, pająki), a nawet uważane za dobroczynne i pożyteczne (pszczoły – w odróżnieniu od próżniaczych os), względnie neutralne, lecz istotne z powodów symbolicznych (znowu biedronki i inne gatunki chrząszczy, zwłaszcza te, które uznawano za zwiastuny wiosny).

Kultura ludowa potrafi jednak nie tylko wnikliwie obserwować, lecz także „nasłuchiwać” owadów. Stąd notowane przez Oskara Kolberga powiedzenia takie jak „chrząszcz brzmi w trzcinie”<sup>1</sup> czy śpiewanie, cykanie, brzęczenie, świergotanie świerszczy<sup>2</sup> i innych owadzych muzykantów<sup>3</sup>; sformułowania te są mocno i trwale zakorzenione także w dzisiejszej polszczyźnie potocznej. Wskazują one nie tylko na foniczną wrażliwość tworzących folklor, lecz także bezpośrednio odsyłają do onomatopeicznej etymologii nazw tych owadów<sup>4</sup>. Zaznacza się tu więc wyraźnie wspomniana akumulatywna funkcja języka, który potrafi w długim trwaniu przechować znaczenia kształtujące się jeszcze w dobie wspólnoty prasłowiańskiej.

### 3.1.1. Robactwo jako plaga, dotykająca ludzi, zwierzęta i rośliny (plony)

Tradycyjna etnografia opisująca ziemie polskie podkreślała znaczenie owadów w kulturze ludowej ujęte przede wszystkim z perspektywy **plagi**. „Przejdźmy teraz do jednej z największych bolączek wiejskiego życia”, pisze Kazimierz Moszyński w pierwszym tomie monumentalnej pracy *Kultura ludowa Słowian* – „do plagi owadziej”<sup>5</sup>, wspominając dalej o rojach dokuczliwego robactwa zatruwającego życie w zapadłych wsiach Polesia, gdzie owady szczególnie dają się mieszkańcom we znaki z uwagi na lesisty i błotnisty charakter tamtejszego krajobrazu, oraz innych krain geograficznych<sup>6</sup>. I tu dziewiętnastowieczny badacz wspomina takich przede wszystkim gatunkowych przedstawicieli owadów, utrudniających

<sup>1</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, wyd. II, oprac. i wstęp Stanisław Świrko, Warszawa 1977, s. 81.

<sup>2</sup> Por. Samuel Bogumił Linde, *Słownik języka polskiego*, część III, czyli volumen V, nakład autora, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1812, s. 484.

<sup>3</sup> Jak pisze w swym słowniku etymologicznym Wiesław Boryś, wyraz **świerszcz** wywodzi się od prasłowiańskiego *\*svrčati/\*svrkati*, czyli ‘ćwierkać, świergotać’, (natomiast kończące wyraz głoski *-szcz* powstało zapewne przez analogię do wyrazów typu *chrząszcz*, *kleszcz*). Por. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 623.

<sup>4</sup> Wyraz **chrząszcz** ma także etymologię dźwiękonaśladowczą – pochodzi od prasłowiańskiego *\*chreščь* (‘to, co chrzęści’, także nazwa wykonawcy czynności, związana – jak uważa badacz – z jego chrzęszczącą, chitynową pokrywą). Por. tamże, s. 70. Podobnie rzecz ma się z nieco nowszym wyrazem **chrabąszcz**, który jest rzeczownikiem odczasownikowym powstałym z gwarowej nazwy czynności oznaczającej chrzęszczenie, chrobotanie, szelest spokrewnionej z takimi czasownikami dźwiękonaśladowczymi jak *chrabęszczyć* (rzęzić, chrypieć), *chrabęszczyć*, *chrabuszczyć się* (chrzęścić, chrobotać, szeleścić), *chrabotać* (drapać). Por. tamże, s. 67. Natomiast wyraz *trzmieł* – mimo iż jedynie jednosylabowy – ma bardziej skomplikowaną budowę etymologiczną. Nazwa tego owada oznacza „tego, który trzmieli” – rdzeń *trzm-* ma pochodzenie dźwiękonaśladowcze (podobnie jak w wypadku czasownika „trzmielić”), a końcówka *-el* oznacza wykonawcę czynności. Por. tamże, s. 587.

<sup>5</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. I. *Kultura materialna*, wydanie drugie, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 622.

<sup>6</sup> Tamże.

życie całym społeczeństwom wiejskim – padają takie określenia jak: „karaluchy, różne bardzo dokuczliwe muchy, pluskwy, stonogi, mole, świerszcze itd.”<sup>7</sup>.

Każdy z osobna owad jest drobny, najczęściej niepozorny i nie tak znowu dokuczliwy, lecz ich moc szkodenia płynie z ilości, z ogromnej liczebności większości gatunków insektów. Odbija się to choćby nawet we współczesnej świadomości językowej dotyczącej leksemu *robactwo*, który jest wartościowany negatywnie i wchodzi w takie m.in. związki wyrazowe jak „niezliczone robactwo”<sup>8</sup> (konotujące nieograniczone lęgnięcie się owadów), „plugawe”, „wstrętne [robactwo]”<sup>9</sup>. Podobnie słownik Samuela Bogumiła Lindego, dokumentujący stan polszczyzny do początku XIX wieku, daje wyraz pojmowaniu robactwa („chrobactwa, robactwa łązającego, latającego”<sup>10</sup>) jako plagi<sup>11</sup> – leksykograf notuje bowiem często używane cytaty biblijne („Puszczę na domy twoje chrobactwo”, „chrobactwo i szarańczę”<sup>12</sup>).

W tym samym, dość dramatycznym duchu pisze dalej Moszyński o ilościach komarów i meszek rozmaitych, że – zwłaszcza na terenach podmokłych – bywają one tak wielkie, że zdarzają się wypadki **uśmiercania** przez nie bydła wskutek zapachnia nozdrzy, uszu i dróg oddechowych, a także wspomina badacz o zabijaniu przez nie gęsi przez napychanie się do uszu<sup>13</sup>.

W obrazie owadów obecnych w folklorze prezentowanym na kartach *Kultury ludowej Słowian* szczególnie wyróżniają się... **wampiryczne** cechy wielu gatunków insektów, odmalowane miejscami w dość drastyczny sposób. Wspominając o bąkach, pijących krew zwierząt i ludzi (zwłaszcza zajętych pracą, np. kośbą, nie pozwalającą na ciągle opędzanie się od dokuczliwych owadów), Moszyński powołuje się na wcale plastyczny opis z książki Czesława Pietkiewicza *Polesie rzeczywiste. Materiały etnograficzne* (podkreślenie fragmentów mówiących o wampirycznej naturze owadów – M.M.):

[kolejną niewygodą, którą można nazwać plagą – M.M.] są całe roje owadów, bąków różnej wielkości (...). Napadają na kosiarza podczas roboty, a ponieważ głowa i ręce są w ruchu, więc pokrywają mu plecy i **piją krew** przez koszulę. Przy każdym zatrzymaniu się do naostrenia kosa odpędza wrogów tą samą

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 348.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Samuel Bogumił Linde, *Słownik języka polskiego*, część III, czyli volumen V, dz. cyt., s. 34.

<sup>11</sup> Marginesowo w tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na sakralny charakter tej plagi (jako kary boskiej) – o wpisaniu owadów w porządek *sacrum* będzie mowa na dalszych kartach pracy.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, dz. cyt., s. 622.

łopatką, którą ostrzy kosę, klepiąc siebie po plecach; część **krwiożerców** wzlataje do góry, aby po chwili znowu zająć swe miejsce, a część zostaje zabita, o czym świadczą **krwawe plamy** na białej koszuli. Po kilku dniach plamy krwawe zlewają się w jedną całość, a koszula wskutek zaschnięcia krwi staje się do pewnego stopnia pancerzem przeciwko „przeklętej zarazie”, którą [kosiarz – M.M.] klnie, pocierając się plecami o drzewo po skończonej robocie wieczorem”<sup>14</sup>.

Ci owadzi „krwiopijcy” („nie zapominajmy o niesłuchanie rozpowszechnionych wszach i rojących się po prostu latem pchłach”<sup>15</sup>, dopowiada Moszyński) to wampiry doskonale, bo w praktyce nie sposób się przed nimi ochronić. Paradoksalnie – w drastycznych przypadkach opisywanych przez Pietkiewicza ochroną przed owadzimi ukąszeniami stać się może dopiero pancerz z utoczonej i zakrzepłej własnej krwi ofiary.

Wampiryczną strukturę, którą można by streścić w formule „wampir ma w sobie tym więcej mocy i życia, im więcej wypije krwi ofiary”<sup>16</sup>, znajdziemy także w interesującym wierzeniu dotyczącym pcheł na Pokuciu. Notuje tam mianowicie Kolberg powszechne przekonanie, że gdyby pchła kąsała kogoś przez trzy lata, a człowiek ów by jej nie odpędzał, to owad tak mocno by się w nim „zakochał” i byłby tak mocny, „iżby się z wroną mierzyć mógł i pokonałby ją”<sup>17</sup>. Etnograf notuje tu także humorystyczny wierszyk, mający oddać sprawiedliwość ogromnej wadze tak utuczonej krwią i miłością pchły:

Na bujniu na paszy wyrosła błocho  
sim-sot funtiw waży jeji hołowa  
a każda niżka po dwadziat`i piat`  
same czerewce sto-piat`desiat<sup>18</sup>.

Rzecz jasna, powyższa rymowanka ma charakter groteskowego obrazu rodem z ludowego „świata na opak” – mała i lekka, „licha” pchła na odpowiedniej paszy staje się bowiem solidnym zawodnikiem wagi ciężkiej, zdolnym pokonać w bezpośrednim starciu wronę. Z zestawienia tych kontrastów rodzi się humor. Nie ulega jednak wątpliwości, że – mimo prób oswojenia śmiechem oraz przypisania owadom zdolności odczuwania stanów emocjonalnych (pchła jest przecież w swoim długotrwałym żywicielu „zakochana”) – mali krwiopijcy, jak pchły, wszy czy komary, musieli silnie dawać się we znaki mieszkańcom wsi,

<sup>14</sup> Czesław Pietkiewicz, *Polesie rzeczyckie : materiały etnograficzne*, cz. 1, *Kultura materialna*, Kraków 1928, cyt. za Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, dz. cyt., s. 622.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Najwnikliwszą analizę cech różnego autoramentu „wapiery” przedstawia praca Marii Janion pt. *Wampir. Biografia symboliczna*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.

<sup>17</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 31, *Pokucie*, część III, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków dr. 1963, s. 145, zanotowane w Piadkach.

<sup>18</sup> Przypowieść z Czernelicy, por. tamże.



także na Pokuciu, dziś leżącym na terenach Ukrainy. Choć z dwuznacznego związku z pasożytem mogła się niekiedy zrodzić specyficzna więź z nosicielem, w końcu wszy, pchły i inne owady kłuszące były normalną częścią życia, co folklor konstatował z humorem oraz pewnym dystansem, stosownym dla „niskich” spraw.

\* \* \*

Owady bywają więc postrzegane przez stykających się z nimi uczestników kultury ludowej jako szczególnie uciążliwe – z jednej strony uprzykrzają pracę, a także codzienne życie, a z drugiej uderzają w samo jądro biologicznego przetrwania kultury opartej na rolnictwie: jako szkodniki potrafią niszczyć zbiory. „Uchowaj, Boże, złego robaka, chrząszcza”<sup>19</sup> – notuje przysłowie Kolberg.

Sposobów na pozbycie się szkodników było wiele: Moszyński wspomina o takich, jak:

- własnoręczne **tępienie**;
- od czasu do czasu **wyparzanie** wraz z odzieżą;
- **trucie** (np. much muchomorami);
- zastawianie **pułapek**;
- **okadzanie** dymem (zwłaszcza z huby dębowej albo sosnowych szyszek, ziół – nad wsiami szczególnie dotkniętymi plagą robactwa unosiły się tumany dymu, przez który wyglądały one „jak pożarem tknięte”);
- na terenach szczególnie zimnych – **wymrażanie** owadów „domowych” poprzez otwieranie okien w zimie czy nawet nanoszenie śniegu do chat;
- na najtrudniejsze do wytępienia pluskwy, prusaki i pchły stosowano także **zasłony** na pościel i **siatki** smarowane dziegciem, które stanowiły ochronę dla ludzi.

Robactwo byłoby więc tu tutaj zagrożeniem, konotowane z czymś szkodliwym i brudnym, co trzeba usunąć i z czego trzeba oczyścić przestrzeń domową i ciało (szeroko stosowane okadzanie należy przecież do czynności puryfikacyjnych, także w wymiarze symbolicznym). Ponieważ robactwo wiązano z **brudem**, lekarstwa na nie szukano nie tylko w higienie, często kłopotliwej do utrzymywania, lecz raczej w **rytuałach oczyszczających**

---

<sup>19</sup> Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 81.

powołujących się na siłę wyższą. Władysław Siarkowski notuje takie przykazanie z okolic Pińczowa:

Jeżeli jaka osoba ma robactwo po ciele, którego żadnym sposobem pozbyć się nie może, to powinna iść do kościoła i poprosić księdza, który przed nabożeństwem czyni **aspersyją** [czyli dokonuje obrzędu eucharystycznego aktu pokuty polegającego na pokropieniu przez celebransa wodą święconą ludzi zgromadzonych na liturgii – przyp. M.M.], aby tenże po skończonej aspersyi ją wyłącznie pokropił święconą wodą<sup>20</sup>.

Oczyszczenie poprzez odpowiednie pokropienie wodą święconą przez księdza (czyli poprzez akt aspersji) ma zapewnić „czystość” także na poziomie ciała, czyli pozbycie się niechcianych insektów. Ważny jest tutaj moment zawierzenia mocy *sacrum* – tego sposobu imano się, gdy wszystkie inne zawiodły, a więc gdy trzeba było odwołać się do siły wykraczającej poza codzienne, praktyczne sposoby znane człowiekowi. Korzystanie z oczyszczającej mocy kościelnych rytuałów jest tu także konsekwencją postrzegania robactwa (zwłaszcza pełzającego po ziemi oraz pasożytującego na człowieku) w kulturze ludowej ziem polskich jako siły demonicznej, nieczystej. Powiązanej z żywiołem chtonicznym przyczyny chorób i nieszczęść oraz bliżej nieokreślonej, acz wyraźnie wstrętnej „nieczystości”. Robactwo jako „nieczyste” „zaraża” swoim „brudem”<sup>21</sup> ludzkiego nosiciela, a moc kalająca tego owadziego żywiołu jest na tyle potężna i uznana za pochodzącą „stamtąd”, że była szeroko konotowana z siłami demonicznymi (czyli siły *sacrum* ze znakiem ujemnym wedle ujęcia Jana Kajfosa<sup>22</sup>). Nic więc dziwnego, że w takim systemie przekonań negatywnie wartościowanemu, demonicznemu *sacrum* wiążącemu się z robactwem przeciwstawiano pozytywnie pojmowaną moc Boga i kościelnych rytuałów oczyszczających. Woda święcona pełni zaś w rytuale „aspersyi” funkcję potężnego w rękach księdza apotropeionu. Takie funkcjonowanie wody święconej widać wyraźnie zwłaszcza w bajce ludowej, gdzie skutecznie przegania się nią i rozpoznaje diabła, a w świadomości potocznej

<sup>20</sup> Władysław Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3, wydane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1879, s. 48 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=105706&dirids=1>); zanotowano w Kielcach.

<sup>21</sup> Na temat ambiwalentnego powiązania „brudu” (ang. *dirt*), nieczystości i skalania ze świętością por. Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. Marta Bucholc, wstęp Joanna Tokarska-Bakir, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.

<sup>22</sup> O sile *sacrum* wartościowanej pozytywnie, którą zwalczano siły „nieczyste” (czyli *sacrum* wartościowane negatywnie) por. Jan Kajfosz, *Magia w narracji potocznej*, dz. cyt. Badacz analizuje, jak np. utopca czy fajermona na Śląsku Cieszyńskim odstraszało m. in. gromnicą czy świętym obrazkiem.

ugruntowała ją szczególnie ballada *Pani Twardowska* Adama Mickiewicza, czerpiąca w tej mierze z tekstów folkloru.

Innym, jeszcze mniej oczywistym, sposobem pozbycia się niechcianych insektów było urządzenie im **rytualnego pochówku**. Symbolicznie wpisywało to społeczne przecież owady (a takim urządzano pogrzeby) w ramy zachowań typowych dla społeczeństwa ludzkiego. W samych koloniach owadzych badacze także spotykają coś w rodzaju pochówków<sup>23</sup>, choć rzecz jasna w odmiennej formie niż ta, jaką fundowali robactwu chcący się go pozbyć ludzie. Jak piszą wybitni badacze owadów eusocjalnych, przede wszystkim mrówek, Bert Hölldobler i Edward Osborne Wilson, wiele gatunków tych insektów także odprawia coś w rodzaju „pogrzebu” zmarłym osobnikom ze swoich kolonii. Np. mrówki robotnice, poznając po zapachu zmarłych krewniaków ze swego gniazda, nie pożerają ich (tak jak czynią to z mrówkami z innych kolonii), lecz umieszczają ich ciała w specjalnym miejscu mrowiska (na stosie odpadków) lub wynoszą poza gniazdo. Jednak, jak zaznaczają autorzy, nie jest to do końca równoznaczne z posiadaniem przez mrówki cmentarzy w swych gniazdach<sup>24</sup>. Przekonanie, że mrówki zarządzają swym krewniaczkom troskliwy pochówek, było rozpowszechnione nie tylko w polskiej kulturze ludowej (jak zobaczymy w kolejnym podrozdziale na przykładzie m.in. popularnej pieśni czy też wiążących ich pracę z chthonicznymi siłami rozkładu bajkami ludowymi), ale w całym świecie chrześcijańskim od starożytności. Stąd wizerunek tego owada często pojawiał się w sztuce starochrześcijańskiej, zwłaszcza na grobach współwyznawców<sup>25</sup>.

Symboliczne pochówki sprawiane przez ludzi niechcianym owadom miały często bogatą oprawę rytualną, w czym można widzieć celową **teatralizację**, a być może nawet element rozrywki w duchu ludowego pojmowania „świata na opak”. Jak pisze bowiem Moszyński, pojedynczym, umyślnie do tego schwytanym muchom, pluskwom i prusakom sprawia się uroczyste pogrzeby, połączone niekiedy z zawodzeniami, co ma sprowokować wymarcie całych ich rodów<sup>26</sup> – niewielkim owadom sprawia się więc ceremonie pogrzebowe z całą należną poważnej sytuacji odprowadzania „na drugą stronę” pompą. To szczególne wpisanie szkodników w szereg rytuału ludzkiego staje się bardziej wyraziste w innym

<sup>23</sup> Por. Bert Hölldobler i Edward O. Wilson, *Podróż w krainę mrówek. Dzieje badań naukowych*, przeł. Jerzy Prószyński, Wydawnictwo Prószyński i Sówka, Warszawa 1998, s. 89.

<sup>24</sup> Tamże, s. 89 – 90.

<sup>25</sup> Dorothea Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. Wanda Zarzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 284.

<sup>26</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, dz. cyt., s. 623.

wariacie tego sposobu wypędzenia owadów: kładzenie jednej pluskwy podczas rzeczywistego pogrzebu na łapę i niesienie jej przed trumną zmarłego<sup>27</sup>.

\* \* \*

Były i inne sposoby radzenia sobie z owadzimi plagami, także działające na zasadzie magii sympatycznej. Ponieważ wierzono, że w głowie mieszczą się najważniejsze moce człowieka i innych istot (tu ustalenia neurobiologii idą w sukurs tym przekonaniom), stąd w głowie oraz w jej kostnych pozostałościach widziano potężny środek magiczny, także obronny<sup>28</sup>. Dlatego na przykład łby końskie na terenie Niemiec i Wielkopolski zawieszano w ogrodach, by zawarta w nich moc witalna chroniła przed plagą gąsienic<sup>29</sup>. W kulturze polskiej czaszka końska w ogóle chroniła plony i przyczyniała się do ich obfitości – stąd stawiano taką czaszkę np. na zagonie kapusty, „aby w głowy się rozrosła i białą była”. W tym wypadku mamy do czynienia z dodatkowym przekonaniem, że „podobne powoduje podobne”, czaszka cenionego i znanego z siły oraz użyteczności zwierzęcia oddziałuje więc na zasadzie magii sympatycznej<sup>30</sup>.

### 3.1.2. Wykorzystanie mrówek w medycynie ludowej

Podobieństwo roju owadów do rozłazącego się w różne strony żywiołu, wracającego do ziemi-matki, wykorzystywano także w czynnościach magicznych, m.in. tych uzdrawiających. Na przykład na suchoty zalecano kąpiel przygotowywaną z mrowiska (w wypadku mężczyzny powinno ono zostać przyniesione spod dębu, w wypadku kobiet – spod brzozy). Najpierw chorego należało trzykrotnie wykąpać, by choroba przeszła do wody i mrowiska. Następnie, w granicznym czasie i miejscu (o zachodzie słońca przy płocie) należało wylać wodę w rogu ogrodzenia, mówiąc: „Uciekajcie, suchoty, na stykane płoty!”<sup>31</sup>. Niekiedy ograniczano się w tych działaniach do substytucji i jedynie koszulę suchotnika

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Piotr Kowalski, *Głowa*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 134.

<sup>29</sup> Henryk Biegeleisen, *U kolebki, przy ołtarzu, nad mogiłką*, dz. cyt., s. 5.

<sup>30</sup> Por. Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 179 – 184.

<sup>31</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego: z 100 rycinami z klinik uniwersyteckich*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1929, s. 188. Cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=8097&dirids>

wkładano do mrowiska przy odpowiadającym płci pacjenta drzewie<sup>32</sup>. W wypadku tej praktyki magicznej mamy do czynienia z prawem analogii – tak jak mrówki rozchodzą się po świecie, tak i choroba powinna opuścić ciało poddawanego tym zabiegom człowieka.

Mrówki – uważane za powiązane z siłami chtonicznymi, m.in. z powodu budowania schronisk pod ziemią czy ich agresywnej, kłuszącej natury, przywodzącej na myśl śmierć<sup>33</sup> – mają szczególny związek z samą istotą choroby, o której więcej w podrozdziale *Każdy ma swojego mola, co go moli* – *casus określenia »robak« w kulturze ludowej*. Rozchodząc się więc do swych podziemnych siedlisk, wskutek odpowiednich zabiegów magicznych, „zabiorą” one ze sobą chorobę. Są one zresztą z samą istotą choroby związane poprzez swą chtoniczną, częściowo demoniczną, mającą związek z rozkładem materii naturę. Z powodu tej łączności (prawo styczności) oraz użyczenia im mocy przez podziemne „zaświaty” mogą one mieć wpływ nawet na tak podstępna i trudna do wyleczenia chorobę, jaką są suchoty. Gruźlica była przez wieki uważana za chorobę szczególnie podstępną, wyniszczającą organizm w sposób niewidoczny i trudny do zdiagnozowania – stąd przekonanie, że cierpiący na nią nosi w sobie niewidzialnego „wroga”, pracującego nieustępliwie, niczym mrówki, pożerające od środka ciało<sup>34</sup>.

Wykorzystywanie mrówek oraz wytwarzanych przez nie substancji chemicznych (w postaci głównie kwasu mrówkowego) było w medycynie ludowej ziem polskich szersze. Między innymi w Beskidzie Żywieckim i Śląskim powszechnie stosowano mrówki jako lek na reumatyzm<sup>35</sup> – podstawową formą było tu chwytywanie ich do butelki i zalewanie spirytusem denaturowanym. Spirytus ten służył następnie do smarowania chorych miejsc. Zdarzało się też, że bezpośrednio wkładaną chorą kończynę (rękę lub nogę) do mrowiska. Trzeba tu dodać, że wytwarzana przez mrówki substancja – kwas mrówkowy – jest aktywna chemicznie, a 10-procentowy roztwór ma właściwości rozgrzewające, antygrzybiczne oraz antybakteryjne i bakteriostatyczne (wyższe stężenia są toksyczne i silnie szkodliwe dla człowieka). Połączenie *acidum formicum* z alkoholem, a następnie zastosowanie takiego roztworu

---

<sup>32</sup> Zbigniew Libera, *Medycyna ludowa: chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 45.

<sup>33</sup> Piotr Kowalski, *Mrówka*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 328.

<sup>34</sup> O sposobach metaforyzowania suchot w kulturze i literaturze europejskiej (a następnie raka, bo ta choroba zaczęła w naszych czasach pełnić fantazmatyczną funkcję niewidocznego wewnętrznego pasożyta-niszczyciela, rosnącego kosztem ludzkiego żywiciela) por. Susan Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. Jarosław Anders, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 14 – 56.

<sup>35</sup> Danuta Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 60.

w kuracji chorób stawów rzeczywiście działało rozgrzewająco na chorobowo zmienione miejsca, a w konsekwencji powodowało poprawę stanu zdrowia i samopoczucia chorego.

Także wróżebne właściwości mrówek były wykorzystywane przy leczeniu oraz diagnostyce. Zwłaszcza zaś owe „wiedzące” owady przydawały się do stwierdzenia, czy choroba jest wynikiem czarów, a wtedy można było poczynić stosowne środki zaradcze. Taki przekaz zanotowano w okolicach Rabki, gdzie do pomocy mrówek uciekano się, aby sprawdzić, czy chory nie jest zaczarowany.

(...) gdy chorobę niełatwo jest rozpoznać, nogi chorego kładą do naczynia z wodą, do którego napuszczają mrówek. Jeśli mrówki łążą po nogach chorego, idą wwyż nad kolana, to czarów w tym wypadku nie ma. Jeśli zaś wracają od kolan – to na pewno czary poczynione<sup>36</sup>.

Mrówki byłyby więc znowu tymi, które „wiedzą” i mają wgląd w tę część rzeczywistości, która jest zakryta oraz w tym konkretnym wypadku wiąże się z dokonanymi podstępem czarami. Wpisywanie owadów w ludową „diagnostykę” chorobową wiązało się tu z trudnością określenia etiologii danej choroby (stąd sprawdzenie, czy była ona wynikiem czarów i wówczas podjęcie dalszych działań). Należy podkreślić, że znacząca większość ludowych sposobów leczenia chorób była oparta na racjonalnych postawach i wieloletnich obserwacjach<sup>37</sup>, w niektórych zaś tylko wypadkach, jak podkreśla Danuta Tylkowa, miały one „jedynie pewną otoczkę o charakterze magicznym, która zgodnie z zakorzenionymi wierzeniami umacniała przeświadczenie o skutecznym działaniu określonego leku<sup>38</sup>”. Zaś sama magia lecznicza jako jedyny sposób postępowania terapeutycznego zdarzała się rzadko i uciekano się do niej zwłaszcza w sytuacjach podobnych do powyższej – gdy znane sposoby zawiodły. Wówczas z kolei korzystne dla procesu leczenia były psychologiczna pociecha z faktu podejmowanej kuracji oraz ewentualny efekt placebo.

<sup>36</sup> Władysław Orkan, *Listy ze wsi i inne pisma społeczne*, t. I, Gebethner i Wolff, Kraków 1935, s. 193.

<sup>37</sup> Por. na ten temat Adam Paluch, *Badania nad lecznictwem ludowym w Polsce i ich współczesne znaczenie*, [w:] *Funkcje społeczne etnologii*, red. Zbigniew Jasiewicz, Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu, Poznań 1979, s. 85 – 92.

<sup>38</sup> Danuta Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 27.

### 3.1.3. Zamawiania przeciw plagom owadzi

Aby uchronić się od plagi robactwa, zwłaszcza w przypadku, gdy dotyka ona zbiorów rolniczych, uczestnicy kultury ludowej stosowali także rozmaite zamawiania. Jedno z nich, zanotowane przez Franciszka Kotulę na terenie Sandomierszczyzny, odwołuje się do mocy *sacrum*, do Boga – gwaranta ładu zarówno w przyrodzie, jak i w połączonym z nią świecie ludzkim. Zamówienie to odwołuje się do historii znanej z kart Starego Testamentu: sen faraona o siedmiu latach tłustych i siedmiu nieurodzajnych wyjaśniony przez Józefa (Księga Rodzaju, 41, 1). Nic dziwnego, że również – podobnie jak w Biblii było z szarańczą – tekst zamówienia ujmuje niszczące zbiory i owoce robactwo jako plagę, karę boską zesłaną na tego, kto zgrzeszył. Przyjmując na siebie winę, zamawiający włącza będące w gestii Boga odwołanie plagi owadziej w akt odpuszczenia win.

Warto przyjrzeć się bliżej, jak wygląda takie zamówienie zapewniające urodzaje i chroniące od „plagi owadziej”. W północnej części powiatu ropczyckiego, a więc na terenie Puszczy Sandomierskiej, szczególnie we wsiach Kamionka i Ruda, zamówienie zapewniające urodzaj odbywało się według niżej opisanego porządku<sup>39</sup>. Jak zapisuje Kotuła, kiedy rolnik wyjeżdżał na wiosnę w pole po raz pierwszy, kroił konie i wóz święconą wodą. Następnie, kreśląc nad końmi na ziemi końcem biczyska znak krzyża, wymawiał formułkę „Dopomóż, Boże!” albo „Na wolę Bożą!” Wreszcie, sam się żegnając, odmawiał poniższą „modlitwę mającą wszelkie cechy zamówienia<sup>40</sup>”:

Wielki Boże, patrz się z góry,  
Jak to wiedzie życie który!  
Karzesz srodze za złe sprawy,  
Lecz zaś z Ciebie Pan łaskawy.  
**Gdy się robactwo rozlezie**  
**I owoc w polu pogryzie,**  
A to ręka jest **grzesznika** –  
**Słuszność karząca** dotyka.  
Boże, moc swą pokazałeś,  
Gdy w czasie Józefa dałeś  
Przez siedem lat czasy mnogie,  
A przez siedem znowu drogie<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Franciszek Kotuła, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, wstępem opatrzył Czesław Hernas, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, s. 196.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 197, podkreślenie moje – M.M.

Moc nad owadami (podobnie jak nad pogodą, urodzajem i całym cyklem rolniczo-przyrodniczym) jest więc prerogatywą boską i do niej odwołuje się zamawiający obfite zbiory gospodarz. Podobne – choć mniej bezpośrednie – wykorzystanie mocy *sacrum* w walce z insektami obserwujemy w wypadku praktyk w m.in. powiecie pińczowskim, gdzie „dla ochrony roli obsianej od liszek, chrabąszczy czy myszy mieszkańcy Kieleckiego zatykają w polu gałązki odłamane z drzew, w które ołtarze umajone były w procesyjną Bożego Ciała”<sup>42</sup>.

Innym sposobem zabezpieczenia się przed owadami było zastosowanie się do prawideł, które można by określić mianem magii sympatycznej. Przykładem takiego postępowania jest np. uwzględnianie wpływu odpowiedniej kwadry księżyca przy budowie domu – w taki sposób, by wznoszony budynek był na przyszłość pozbawiony dokuczliwych insektów. Wśród górali istnieje mianowicie przekonanie, że „dom, który zaczęto budować w tym czasie [gdy na niebie świeci wiotek – przyp. M.M.], **nie będzie miał pluskiew**”<sup>43</sup>. Bowiem księżyc w tej fazie ma na ludzi, rośliny, zwierzęta wpływ pomniejszający, osłabiający<sup>44</sup>.

W cyklu wegetacyjnym z wielką powagą uwzględnia się fazy księżyca – do dziś zresztą ta wiedza jest stosowana w rolnictwie („na wiotku” się nie sadi, lecz robi się to wraz z rosnącym księżycem). Także choroby zamawiane „gdy księżyc na wieteczku” znikną razem z księżycem, a urodzone „na wiotku” (alternatywnie: „na wietku”) cielę jest słabe i prędko ginie<sup>45</sup>. Podobnie rzecz ma się, jak przytacza Henryk Biegeleisen, z „robakiem”, który jest odpowiedzialny za ból zęba, bowiem „gryzie w nim i wierci”<sup>46</sup>. Aby się pozbyć sprawcy wraz z bólem, „chory przymawia do księżyca w czasie ubywania”:

Miesiączek schodzi,  
Od nas odchodzi.  
Robaczku, idź precz,  
A nie szkodź mi już!

albo krócej:

Miesiączek schodzi,  
Robaczku, idź precz!”<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Władysław Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 3, *Materyały etnologiczne*, dz. cyt., s. 14 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=105706&dirids=1>).

<sup>43</sup> Stanisława Niebrzegowska, Jerzy Bartmiński, *Wiotek*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos, część I, Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, dz. cyt., s. 198.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>47</sup> Tamże, s. 162 – 163.



### 3.1.4. Ambiwalcja żywiołu owadziego w przekazach

Warto jednak od razu zauważyć, że stosunek do owadów – nawet do ewidentnie szkodliwego i utrudniającego życie „robactwa” – nie był w kulturze ludowej jednoznacznie negatywny, lecz przeciwnie: cechował się sporą **ambiwalcją**. Moszyński, rozwodząc się znacznie nad rozmiarami plagi owadziej, nie komentuje jednak zbyt obszernie zachowań zupełnie przeciwnych do „pędu odrobaczewiania”<sup>48</sup>. A czasem, w niektórych rejonach (np. w południowej i wschodniej Wielkopolsce), uczestnicy kultury ludowej nie próbują wcale pozbyć się owadzych szkodników, pisze etnograf, lecz nawet i specjalnie je hodują<sup>49</sup>. Wiele też przekazów mówi o mniej lub bardziej kategorycznym zakazie zabijania tych czy innych grup owadzych (a także pajaków) – np. na Podkarpaciu panowało przekonanie, że kto na wiosnę muchy zabija, ten na pewne wystawia się choroby<sup>50</sup>.

Dalej badacz powołuje się na pracę Nikandra Semenoviča Popowa, w której mówi się m.in. o tym, że niektórzy nie tylko nie tępilili różnego rodzaju insektów, lecz umyślnie zostawiali dla nich na noc pokarm z chleba. Dalej przytacza fragment książki rosyjskiego pisarza Gusiewa pt. *Dwa goda*, w którym można znaleźć relację autora o pewnej staruszce, byłej służącej u krewnych Tołstoja, która całą pensję, wyznaczoną jej dożywotnio przez dawnych chlebowców, wydawała na karmienie psów, myszy i karaluchów. Robactwo żywiła kaszą z mlekiem, a ściany i sufit jej mieszkania były od niego czarne; gdy umierała – jak mówił Gusiewowi Tołstoj – „karaluchy zagryzały ją, lecz ona tak dalece przeniknięta była litością ku nim, że nie pozwalała ich zabijać”. Moszyński wspomina także, że w Wilnie w roku 1936 obserwowano u gospodyni z niższej sfery, Litwinki z pochodzenia, że przyniosła sobie do domu (mieszkania), w którym nie było karaluchów, owady te od przyjaciółki. Jej zdaniem karaluchy dają szczęście.

Podobne świadectwo – z czasów nieco nowszych – przedstawia także Jan Kozielski (znany jako Jan Karski) w swym wspomnieniach. Kiedy emisariusz składał słynną relację dla Shoah Foundation Institute jako kolejny świadek Holocaustu, wspominał także jeden szokujący dla niego epizod, który zdarzył mu się podczas ucieczki z niemieckiego pociągu.

<sup>48</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, dz. cyt., s. 624.

<sup>49</sup> Por. tamże. Moszyński próbuje to zdawkowo tłumaczyć nieudokumentowaną nigdzie wiarą w dusze-karaluchy (kieruje się tu zasadą analogii: tak jak dusze-motyle, ćmy etc. – będzie o tym mowa na dalszych kartach pracy): „możliwe jest, czy nawet bardzo prawdopodobne, iż początki tego dość dziwnego dla nas zwyczaju gruntują się na jakimś przesądzie, dopatrującym się może w karaluchach dusz zmarłych ludzi”.

<sup>50</sup> Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 48, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1967, s. 286.

Podczas noclegu w przygodnej chłopskiej zagrodzie jego uwagę przykuło ruszające się od wszy łóżko, które nie robiło żadnego wrażenia na gospodarzach – ku przerażeniu z kolei ich gości. Co znamienne, ci pierwsi mówili wprost o swoistej więzi, która powstrzymywała wszy od zagryzienia swoich gospodarzy, a agresywnej z kolei postawie insektów wobec obcych<sup>51</sup>. „One po prostu pana nie znają. Dla nich jest pan obcym. My możemy spać spokojnie” – tłumaczyła zaskoczonemu (i rozbawionemu po latach) Karskiemu gospodyni w odpowiedzi na pytania emisariusza. W niektórych wypadkach uważane powszechnie za dokuczliwe robactwo może nie tylko nie być tępione, lecz funkcjonuje na zasadzie domowego pupila, podobnego np. psu, poznającego „swoich” i nieczyniącego im krzywdy, a nieufnego i napastliwego w stosunku do „obcych”. Więcej przykładów tego typu szczególnej, dobrowolnej „symbiozy” (która może niekiedy przybrać dość groteskowe formy) robactwa z jego żywicielami oraz analiza jej funkcjonowania oraz możliwych przyczyn pojawi się na dalszych kartach tej pracy.

W następnych podrozdziałach zastanowimy się także, skąd w kulturze ludowej bierze się ta szczególna „litość” skierowana ku owadom zamieszkującym wspólną przestrzeń z człowiekiem – teraz zwróćmy tylko uwagę na dwa przeciwstawne wektory, którymi podąża wyobraźnia ludowa, gdy chodzi o owady. Z jednej strony postrzegane jako plaga, rodzaj kary, nieszczęście, szkodę, czy po prostu „brudactwo”, demoniczne dzieło diabła i zwiastuny śmierci, choroby, nieurodzaju czy innych niepomyślnych wieści. Z drugiej – przynoszą ludziom szczęście (nawet wtedy, kiedy są powodem bezpośrednich niedogodności), są uważane za pożyteczne i sprzyjające człowiekowi oraz bliskie mu i „swojskie”, choć czasem umożliwiające kontakt z zaświatami i próby odkrycia tego, co przyniesie przyszłość. Sytuacja jest tym ciekawsza, gdy dotyczy tych samych owadów. W następnych podrozdziałach postaramy się m.in. postawić hipotezy co do niektórych źródeł tej ambiwalencji, opowiedzieć o tym, skąd ona się bierze, przez co jest powodowana i czym skutkuje. A także, które jej elementy przeniknęły do dzisiejszego potocznego myślenia, uwidoczniającego się przede wszystkim w dzisiejszym języku, oraz do kultury popularnej, nowego swojskiego „matecznika” współczesnych pokoleń<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Por. nagranie wideo *Holocaust Rescue and Aid Provider Jan Karski Testimony* umieszczone w witrynie YouTube pod adresem internetowym: [www.youtube.com/watch?v=39iTbL2idhQ&p558D974C06EE3773&playnext=1&index=2](http://www.youtube.com/watch?v=39iTbL2idhQ&p558D974C06EE3773&playnext=1&index=2), dostęp 12 marca 2016.

<sup>52</sup> Jak piszą teoretycy kultury popularnej, Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski, „kultura popularna jest dziś matecznikiem ludzkości, kołyską nowych pokoleń (...). Każdy z nas jest w jakiś sposób pop (...), nasiąka światem zmienności i nietrwałości – zanurza się w te strefy codzienności, w których dominuje kultura popularna”, por. Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, wstęp Zygmunt Bauman, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1999, s. 11.

### 3.2. „Wszystko na świecie potrzebne” – insekty i pająki jako konieczna część ludowego kosmosu

Przyjrzyjmy się jednemu z podań zanotowanych na terenie ziemi krakowskiej.

Wszystko na świecie potrzebne (mówił wieśniak). Jeden żołnierz **gadał, że muchy i pająki niepotrzebne**. Otóż tak mu się stało: ten żołnierz wystrzelił i niechcący drugiego komrata zabił. Widząc swój uczynek, uciekł przed drugimi i ze strachu krył się w lesie.

Wreszcie zmęczony, położył się pod krzakiem i usnął twardo; już podchodzą do niego drudzy, co go szukali i byliby go uśmiercili, gdyby nie **mucha**, która wczas jeszcze tak **mocno użarła śpiącego w ucho**, że się zerwał i dalej w nogi. Tak-ci go ostrzegła. Ale wiedział, że go gonią inni i szukać wszędy będą, z rozkazu starszego. Nie wiedząc już prawie, co z sobą począć, zbiegły schował się na noc do dziury spróchniałego drzewa i tam siedział. Przylazł **pająk i dziurę tę pajęczyną zaprawił**.

Na rano szukający przychodzą pod drzewo, patrzą, a tu **pająk sieci toczy**, i mówi jeden do drugiego: „Pewnie on się tu nie schował, gdyżby pająk pajęczyny robić tu nie mógł; kiedy zatem jest tu pająk, to jego samego tu nie ma”. – Poszli tedy nie znalazłszy zbiega, a ten odetchnął swobodnie i wyniósł się za granicę. Od tego czasu żołnierz ochroniony przez muchę i pajaka nigdy już na nich nie narzekał, **bo wszystkie stworzenia są od Pana Jezusa dane i każde ma jakiś użytek**<sup>53</sup>.

Cała przypowieść przekazana przez mieszkańca jednej z krakowskich wsi jest ilustracją przywołanej na samym początku tezy: „wszystko na świecie potrzebne”. Nawet to, co na pierwszy rzut oka niepozorne i – wydawać by się mogło – zbędne, pełni sobie przypisaną, ważną rolę w porządku świata. Jednak główny bohater, żołnierz, ceniący zapewne przede wszystkim skuteczność siły fizycznej oraz „prawo silniejszego”, sprzeciwia się tej tezie, mówiąc, że „muchy i pająki niepotrzebne”. Nadużywając przypadkowo swoich żołnierskich prerogatyw (czyli właśnie owej skutecznej siły fizycznej, związanej z bronią palną i możliwością posługiwania się nią), sam zostaje postawiony w sytuacji ofiary, zmuszonej salwować się ucieczką.

W tym momencie z pomocą przychodzą mu te elementy naturalnego porządku świata, w których sensowność bohater na początku zwątpił: mucha i pająk. Pełnią one w powieści

<sup>53</sup> Oskar Kolberg, *Krakowskie*, część III, dz. cyt., s. 115.

chłopa funkcję Proppowskich magicznych pomocników<sup>54</sup> (mimo wcześniejszej niewdzięczności żołnierza), ale zwróćmy szczególną uwagę na to, jak owa „magiczna” pomoc się odbywa. Właściwie mucha i pajak nie robią nic innego niż zwykle: mucha mocno tnie („użera”) uczestnika pościgu w ucho, a pajak zasnuwa siecią dziuplę, w której ukrył się uciekinier. Elementem typowo fantastycznym byłyby więc jedynie niezwykła szybkość i efektywność ich pracy oraz **intencjonalność** owadzich i pajęczych poczynań: fakt, że wykonują one swoją powszednią „robotę” po to właśnie, by pomóc żołnierzowi oraz udowodnić mu, że mylił się we wcześniejszych sądach o zbędności tych przedstawicieli mikrofauny. Z uwagi na żołnierza i jego los pajak również wykonuje swą pracę bardzo szybko i dokładnie – sieć, którą zasnuwa dziuplę-kryjówkę żołnierza, przypomina dzięki temu pajęczynę starą oraz długo tkaną.

W ten sposób inicjalna teza o niezbędności wyżej wymienionych zwierząt w porządku stworzenia, gwarantowanego boskim autorytetem („bo wszystkie stworzenia **są od Pana Jezusa dane** i każde ma jakiś użytek”), zostaje podwójnie uprawomocniona. Owady, nawet tak dokuczliwe jak muchy i pająki, są potrzebne ze względu na nie same oraz z uwagi na pracę, którą wykonują (a jaka w dodatku bywa dla człowieka pożyteczna), niezależnie od swych drobnych rozmiarów. Przekonanie o ich niepotrzebności wynika tylko z niedoskonałej, bo częściowej, ludzkiej perspektywy, prezentowanej przez żołnierza.

### 3.2.1. Donatorzy czy magiczni pomocnicy? Owady społeczne w bajce ludowej

Tę owadzią „niezbędność” w kulturze ludowej, choć nieoczywistą na pierwszy rzut oka, znakomicie obrazuje fakt, że rozmaite, społeczne zwłaszcza, „robaki” bardzo często w magicznej bajce ludowej<sup>55</sup> pełnią funkcję magicznych pomocników oraz szczególnego rodzaju donatorów. Podsumowuje to Julian Krzyżanowski w swojej monumentalnej pracy *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*<sup>56</sup>, gdzie notuje obszerny zbiór wątków pod zbiorczym hasłem *Wdzięczne zwierzęta*, w którym niebagatelną rolę pełnią owady.

<sup>54</sup> Por. kręgi postaci wyróżnione w klasycznej pracy Włodzimierza Proppa pt. *Morfologia bajki*, przeł. Wiesława Wojtyga-Zagórska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

<sup>55</sup> Ten element przeniknął mocno także do baśni literackiej, a także do świadomości zbiorowej, por. Maria Grabowska, *Wstęp*, [w:] *Księga bajek polskich*, t. 2, wybór, wstęp i oprac. Maria Grabowska; il. Marian Murawski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 7 – 25 poświęcony baśni literackiej i jej związkom z folklorem oraz same baśnie z tej pozycji.

<sup>56</sup> Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, (Wątki 1-999), Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1962 oraz tegoż, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, (Wątki 1000-8256), Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1963.

Rozpowszechniony w różnych przekazach wątek rozpoczyna się od pozyskania zwierząt przez bohatera (często najmłodszego z trzech braci), który ocala je od niebezpieczeństwa lub śmierci głodowej (np. mrówkę, pszczołę etc.), a te w podzięcie przyrzekają mu pomoc w potrzebie. Najczęściej „najgłupszy” z braci korzysta z niej w trakcie zdobywania ręki królewny, zwłaszcza przy wykonaniu trzech zadań, takich jak wybranie ziarna z piasku czy popiołu, przyniesienie pierścienia z głębi morza, budowa magicznego pałacu, przyniesienie wody żywej lub martwej czy rozpoznanie królewny ukrytej wśród identycznych z wyglądu rówieśnic<sup>57</sup>.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na fakt, że to trzeci, najmłodszy i na początku uważany za „głupiego” brat ratuje owady, najczęściej królową mrówek lub pszczołę, od śmierci lub udziela im innej pomocy, np. naprawiając zniszczone mrowisko czy ul. I to właśnie jego **wrażliwość**, uwaga poświęcona tym najmniejszym mieszkańcom świata przyrody<sup>58</sup> (w przeciwieństwie do wąsko pojętego pragmatyzmu dwóch starszych braci, którzy określają brata mianem „głupka”) zostaje w końcu nagrodzona. Dzieje się to w zgodzie opisaną przez Marcela Maussa podstawową zasadą społeczną *do ut des*<sup>59</sup>, którą swoim dobrym czynem uruchamia najmłodszy brat (owady będą mu się potem w momencie próby rewanżować). Z kolei w wielu przekazach starsi bracia, którzy lekceważyli sobie pszczoły i mrówki, a nawet próbowali niszczyć ich gniazda czy wykradać miód, przed czym ratował owady najmłodszy z braci, nie mogą przejść finalnych prób i ponoszą śmierć (diabeł porywa ich do piekła). Równowaga zostaje więc zachowana.

I znów wątkiem fantastycznym okazuje się intencjonalność owadów, ich chęć odwdziżenia się i zdolność do porozumiewania się z bohaterem za pomocą mowy, natomiast zadania wykonywane przez tych małych pomocników mieszczą się zazwyczaj w kręgu ich zwykłych prac czy możliwości (np. oddzielanie ziarna od piasku). Natomiast ich skuteczność bierze się z wielkiej liczby użytecznych owadów oraz ich wspólnego działania, co także jest typowe dla owadów społecznych i w kulturze ludowej było na pewno szeroko obserwowane (kolonie mrówek, pszczoły). Jednocześnie takie koherentne i efektywne współdziałanie było uważane za wysoką wartość w kolektywnych wspólnotach rolniczych, jakie tworzyły kulturę ludową większości ziem polskich – stąd owady służą tu za wzór

<sup>57</sup> Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa...*, t. 2, dz. cyt., s. 186. Motywy te były notowane w folklorze m. in. na terenach, gdzie znajdują się miejscowości takie jak Mazowiec, Puck, Wejherowo, Karuzy, Człochów, Chojnice, Dobrzyń, Kozielsk, Kraków, Cieszyń, Lublin, Krasnystaw.

<sup>58</sup> Najmniejszym oczywiscie z punktu widzenia kultury ludowej, a nie np. naukowego.

<sup>59</sup> Por. na ten temat Marcel Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych*, [w:] Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Socjologia i antropologia*, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki; wstęp Claude Lévi-Strauss, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

istotnych wartości społecznych: współpracy, dobrej dystrybucji zasobów, podziału obowiązków i posłuszeństwa logice „roju”, uosabianego przez bajkową „królową” (niekiedy także króla).

Analizując ten istotny w bajce ludowej wątek, można tu wysnuć jeszcze następujący wniosek: jeśli bohater będzie chciał i będzie potrafił porozumiewać się z prawie niedostrzegalnymi, ale ważnymi oraz pełnoprawnymi poprzez swoją liczebność i wykonywaną pracę elementami ludowego kosmosu, one także w odpowiedni sposób skomunikują się z nim i będą mu użyteczne przy **czynnościach przywracających ład**.

Nietrudno zauważyć, że przecież owady z chaosu rozsypanych i zmieszanych ziaren czynią dwa homogeniczne stosy, budują magiczny pałac, odnajdują właściwą księżniczkę – to wszystko są operacje porządkujące, przywracające naruszony zadanymi próbami ład. Podobnie bohater porządkował świat owadów, pomagając im odbudować mrowisko itp. Bajka ludowa jasno pokazuje, że te dwa mikrokosmosy, owadzi i ludzki, są ściśle połączone i potrafią one na siebie wzajemnie oddziaływać, że tworzą w istocie jeden, próbujący ciągle na nowo powrócić ze stanu chaosu do ładu, makrokosmos. Z kolei przyczyniając się do zaprowadzenia ładu, owady społeczne działają w wektorze przeciwnym do demonicznych „robaków”, które z kolei sięją chaos (szkodzą człowiekowi i przyczyniają się do rozkładu, działając na rzecz entropii, a przeciwko tak cennym w kulturze ludowej wartościom witalnym).

Owady pomagają głównemu bohaterowi – odwiedzając się z kolei za „serce” im okazane, zgodnie z zasadą *do ut des* – także w wymiarze ściśle społecznym, kulturowym. Jak zauważa Elwira Wilczyńska w swym artykule poświęconym symbolice pszczół i mrówek w kulturze ludowej, owady w powyższych przekazach pełnią właściwie funkcję magicznych pomocników<sup>60</sup> (a nie jedynie donatorów<sup>61</sup>), a ich głównym zadaniem jest pomyślne przeprowadzenie bohatera przez rytuał przejścia<sup>62</sup>, który w bajce magicznej najczęściej wiąże

---

<sup>60</sup> Elwira Wilczyńska, *Symbolika pszczół i mrówek w polskiej kulturze ludowej*, „Tekstura. Rocznik filologiczno-kulturoznawczy”, t. 1 (4), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 18 – 20.

<sup>61</sup> Na ten szczególny podwójny charakter owadów w bajce magiczne wskazał już Włodzimierz Propp w *Morfologii bajki*, przeł. Wiesława Wojtyga-Zagórska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 40.

<sup>62</sup> O bajce magicznej jako swoistym scenariuszu inicjacyjnym pisał Mircea Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 178. Natomiast posługując się żargonem psychoanalitycznym – w odniesieniu do jednostki i jej wejściu w dojrzałość pisał o baśniach jako o scenariuszu inicjacji Bruno Bettelheim (praca *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przeł., wprowadzenie, objaśnienia i posłowie Danuta Danek, Wydawnictwo WAB, wydanie trzecie, Warszawa 2010), dając początek późniejszym badaniom i całemu nurtowi w dziedzinie psychologii.

się z poślubieniem królewny i objęciem królestwa przez bohatera. Owady jako donatorzy poddający kandydata weryfikacji muszą w tym celu wykazać się mądrością i umiejętnością właściwej oceny bohatera – dlatego zwykle funkcję donatora pełnią osoby starsze, często władające magią lub pochodzące z zaświatów. Z tymi atrybutami wiązą się bowiem wiedza i doświadczenie oraz wgląd zarówno w sprawy świata ziemskiego, jak i duchowego „tamtego świata”. Społeczny sposób organizacji, podporządkowanie królowej, umiejętność rozpoznania prawdy i czystości (zwłaszcza w wypadku pszczół) oraz przypisywane obu rodzajom zwierząt pracowitość i zapobiegliwość<sup>63</sup> predestynują je do rozpoznawania jednostek gotowych wejść w dojrzałość i rozpocząć nowy etap życia społecznego. Naruszenie porządku, które następuje na początku bajkowych wydarzeń (Proppowskie funkcje wyjścia, naruszenia zakazu itp.), kończy się jego symbolicznym odzyskaniem poprzez domknięcie *rite de passage* głównego bohatera, które nie udałoby się bez owadzich magicznych pomocników i donatorów.

Świat, mimo ciągłych zmian, dąży więc do homeostazy, wciąż odzyskiwanej, a pożyteczne owady i działający w prawidłowy sposób ludzie wspólnym wysiłkiem uczestniczą w tym procesie. Tworzenie porządku z chaosu w odpowiedni sposób to jedna z najbardziej podstawowych czynności kulturotwórczych<sup>64</sup> – można więc powiedzieć, że ze względu na swoją pożyteczność i zajmowane miejsce w hierarchii stworzeń owady są zapraszane przez człowieka ze świata natury do pełnego znaczeń świata kultury. W zgodzie z zasadą *do ut des* uczestniczą w nim w dopełnieniu rytuałów przejścia bohatera i w ciągłym przywracaniu ładu nie tylko w wymiarze biologicznym czy ekologicznym, ale także w wymiarach społecznym, kulturowym i egzystencjalnym.

### 3.2.2. Haftem malowane – owady w ludowej sztuce hafciarskiej

Z kolei w sztukach plastycznych należących do kultury ludowej różnorakie owady są obecne szczególnie tam, gdzie uwaga patrzącego jest wyjątkowo mocno nakierowana na szczegół oraz na precyzję i estetyczne walory świata natury. Tak ma się rzecz w wypadku specyficznego odwzorowywania świata, jakim jest haft ludowy. Dawne hafciarki (ale także czerpiące z ich dorobku współczesne przedstawicielki tego rzemiosła) z upodobaniem czerpały z motywów florystycznych, a m.in. w hafcie regionu kurpiowskiego ważne miejsce pełniły także motywy owadzie.

<sup>63</sup> Elwira Wilczyńska, *Symbolika pszczół i mrówek w polskiej kulturze ludowej...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>64</sup> Por. Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 34 – 37.

Cechą charakterystyczną haftu z tego regionu jest kompozycja siedmiu kolorów: czarnego, czerwonego, zielonego, żółtego i niebieskiego, przy czym ten ostatni występuje w trzech odcieniach: jasnobłękitnym, klasycznym oraz ciemnoszafirowym. Dominującymi motywami są wszelkiego rodzaju kwiaty: bratki, chabry, goździki, niezapominajki, róże oraz owady i kompozycje układające się w proste, nieskrzyżowane „drzewo życia”, którego gałęzie nie przeplatają się ze sobą, są harmonijne i równoległe lub prostopadłe. Motyw ten oznacza w planie symbolicznym m.in. harmonijną relację łączącą świat ludzki ze światem natury – oczywiście tym „kulturowo przerobionym”: poddanym estetyzacji oraz podległym konwencjom, które czynią go bliższym człowiekowi. Stąd hafty były wykonywane wedle określonych zasad (z których dziś w mniej lub bardziej luźny sposób czerpią współcześni projektanci, wykorzystujący ludowe motywy, nie tylko w hafcie, ale i w szeroko ujmowanym wzornictwie przemysłowym<sup>65</sup>). Bardzo ważne – podobnie jak w hafcie innych regionów czy też w ludowych wycinankach – były symetria i zależność elementów od siebie.

Przyroda była najważniejszą sferą inspiracji dla tworzących hafty kobiet (oraz inne zdobienia chaty i obejścia), z czym wiązał się fakt, że ludność terenów wiejskich zawsze była ściśle zespolona z rytmem natury, który wyznaczał rytm życia oraz kolejne etapy roku obrzędowego – jego kluczowe momenty wiązały się z zaprzestaniem prac w polu itp. Stała współzależność z przyrodą stanowiła jedno z ważnych kryteriów oceny jej wartości, także symbolicznej. W wykorzystaniu wizerunków zwierząt w przedstawieniach zdobniczych istotne były tu użyteczność konkretnych przedstawicieli fauny, ich pragmatyczna wartość, ale także częstość spotkań z nimi czy walory estetyczne oraz symboliczne (m.in. w wypadku biedronek). Pożytecznymi i często uwzględnianymi w budowaniu ornamentów okazywały się więc krowy dające dużo mleka, zdrowe konie, a w parze z dziarskimi kogutami – kury znoszące jaja. Symbolika solarna zwierzęcych przedstawień (zwłaszcza kogutów) łączyła się z tak istotnymi dla kultury ludowej wartościami witalnymi, które zresztą należało w określonym czasie „pobudzać” rytuałami i symbolicznymi przedstawieniami.

W obrębie definicji „pożyteczności” mieściły się także te elementy natury, które człowiek ujarzmił, hoduje, wykorzystuje do ozdoby, ale istotne były także te stworzenia, z którymi człowiek walczył na co dzień jako szkodnikami (np. muchy). Miano „pięknych” otrzymywały więc zarówno kwiaty doniczkowe zdobiące okna lub domowe ołtarze, jak i róże czy tulipany sadzone w ogrodach oraz pawie o niezwykłych piórach, którymi dekorowano

---

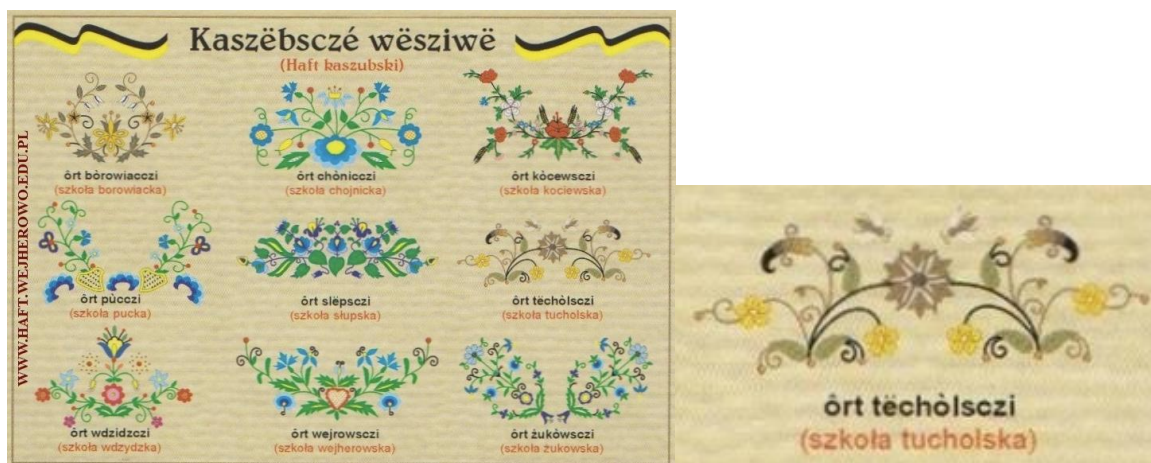
<sup>65</sup> Anna Grzesiak, *Z teorii ludowego dizajnu – wycinanka polska*, fragment pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem dr hab. Ewy Letkiewicz w Zakładzie Historii Sztuki Wydziału Artystycznego UMCS, źródło: [http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr\\_art=2366](http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr_art=2366), dostęp 13 marca 2017.



kapelusze. Rośliny o właściwościach leczniczych także doceniano ze względu na ich rolę zdrowotną i wplatanio ich sylwety w ornament<sup>66</sup>. Tym sposobem na wycinankach mieściły się koguty różnej maści, które upodobano sobie w szczególności, kokoszki, pawie, róże, pszczoły czy motyle, które uzyskiwały spektakularne formy<sup>67</sup>.

Konkretny ornament wielokroć funkcjonował szerzej na poszczególnych ziemiach polskich i współtworzył regionalny styl oraz różne jego szkoły, jak w wypadku omawianego haftu kurpiowskiego i prezentowanego niżej haftu kaszubskiego. Bardzo duże znaczenie dla jego rozwoju miał wpływ różnych dziedzin twórczości, które przenikały się w obrębie tej samej kultury. Tym samym kwiaty haftowane na strojach odbijały się w wycinankach i malowidłach, a koniki i kurki widniejące na nich rzeźbiono w miękkim drewnie, a następnie dawano do zabawy dzieciom, przez co każdy z formowanych kształtów zyskiwał odbicie na wielu wyrobach. Z kolei różnice materiałów sprzyjały rozbudowywaniu się i umacnianiu konkretnych wzorów, inspirując twórców do nowych interpretacji tego samego motywu.

Sam przywoływany tu i analizowany haft kaszubski dzieli się na wiele poszczególnych szkół, z których najbardziej znana jest ta z okolic Wejherowa<sup>68</sup>. W motywie florystycznym przedstawionym na ilustracji 1. – będącym esencją z kolei szkoły tucholskiej – ważnym elementem zdobniczym są dwie symetrycznie ułożone muchy.



Ilustracja 1.3.1. Zestawienie szkół haftu kaszubskiego (w szkole tucholskiej motywy owadzie – powiększony detal).

Źródło: <http://www.haft.slupsk.edu.pl/haft-kaszubski.php>, dostęp: 12 marca 2017

Takie realistyczne przedstawienia hafciarskie przypominają motywy zdobnicze stosowane w średniowiecznych manuskryptach, gdzie przedstawienia owadzie pełniły kilka

<sup>66</sup> Aleksander Błachowski, *Polska wycinanka ludowa*, dz. cyt., s. 19.

<sup>67</sup> Tamże, s. 17.

<sup>68</sup> Por. Aleksander Błachowski, *Hafty – polskie szycie. Tradycje i współczesność polskiej sztuki ludowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin – Toruń 2004, s. 13 – 25.

ważnych funkcji. Nie tylko bowiem ilustrowały sam tekst wprost im poświęcony, np. traktaty dotyczące natury czy ówczesne bestiaria – do średniowiecznych kopistów trafiało bowiem przekonanie, które wyraził Pliniusz Starszy, piszący, że „natura nigdzie nie objawia tak swej perfekcji, jak w swych najmniejszych dziełach<sup>69</sup>”. Dlatego motywom florystycznym również dodawano przedstawienia owadów – miały one nie tylko ubarwiać rękopisy pod względem estetycznym, ale także prezentować zdolności iluminatorów. Często bowiem przedstawiane w konwencji realistycznej owady wyglądały dosłownie „jak żywe” – jakby przysiadły, zwabione kolorową iluminacją, na karcie manuskryptu (ilustracje 1.3.2. i 1.3.3.). Z kolei przyglądający się im widz miał ulec choć na chwilę iluzji tych realistycznych przedstawień, by zachwycić się nie tylko precyzją oddającego najdrobniejsze detale kopisty-iluminatora, ale także samego Stwórcy, który nawet najmniejszym swym dziełom poświęca pełnię uwagi i estetycznego kunsztu.



Ilustracje 1.3.2. i 1.3.3. Margines przedstawiający motyla z brewiarza dominikańskiego z 1497 roku (znanego jako „Brewiarz Izabeli Kastylijskiej”) oraz dolny brzeg manuskryptu *O wojnie galijskiej* Juliusza Cezara z pierwszej połowy XIV wieku z Włoch przedstawiający ważkę oraz hełmy.

Źródło: <http://britishlibrary.typepad.co.uk/digitisedmanuscripts/2014/08/bugs-inbooks.html#>, dostęp 13 marca 2017.

Podobnie do detalicznych średniowiecznych mistrzów-miniaturzystów, także kaszubskie hafciarki ze szkoły tucholskiej oddają owady z realistyczną wiernością, pokazując w tych odzworowaniach własną biegłość i estetyczną wrażliwość, a także oddając w ten

<sup>69</sup> *Bugs in books*, [w:] *Medieval manuscripts blog by the British Library*, źródło: <http://britishlibrary.typepad.co.uk/digitisedmanuscripts/2014/08/bugs-in-books.html#>, dostęp 13 marca 2017.

sposób harmonię stworzenia oraz własny smak artystyczny. Bowiem pokazanie doskonałości swojego rzemiosła, przestrzegania zasad sztuki hafciarskiej (a także tkackiej, koronczarskiej, związanej z wycinankami, malowaniem ścian domu itp.) było jednym z podstawowych elementów kobiecego etosu w tradycyjnej kulturze ziem polskich. To głównie kobiety podejmowały się zadania przyozdobienia domu, tworząc jego wystrój i kreując wrażliwość przyszłych pokoleń, dorastających wśród realizacji określonych wzorów, konwencji i sposobów wykonania<sup>70</sup>. Później wyuczone motywy trwały w świadomości twórców aż do rozpoczęcia własnej pracy, kiedy to wzory te powielano lub rozwijano, przetwarzano dalej. Jak podkreśla Aleksander Błachowski, więzi pokoleniowe na wsi były bardzo ważnym czynnikiem, nie tylko mocno wpływającym na sposób życia, ale determinującym także patrzenie na dany ornament i jego powstawanie, umocowanie w konkretnych technikach zdobniczych itp. Tradycyjny schemat estetyczny, jaki wypracowała dana rodzina, stawał się niekiedy znakiem rozpoznawczym, a kontynuowanie go było istotną płaszczyzną, na jakiej przekazywano sobie formy zdobnicze<sup>71</sup>.

Ilustracja 1.3.4. z kolei przedstawia kartę z podręcznika dla adeptów hafciarstwa (współczesnych, lecz opartych ściśle na dawnych folklorystycznych wzorach). W tabeli widzimy, jak wiele uproszczonych, często powtarzających się elementów zdobniczych zostało określone nazwami owadów. Szczególnie popularny jest zwłaszcza **żuk** (elipsa ostro zakończona z obu stron, obwiedziona „rzęsami”), **muszka** (sercowaty kształt z czułkami), **pszczoła** (uproszczony kształt z podkreślonymi charakterystycznymi skrzydłami) oraz **motyl** (okrągły, „dziecięcy” motyw). Uproszczone, zgeometryzowane wzory, tak często odwołujące się do owadzich kształtów, są istotnym elementem budującym motywy florystyczne, przedstawiające naturę poddaną estetyzacji oraz konkretnym konwencjom, dzięki czemu ornamenty na niej oparte mogły towarzyszyć ludziom na co dzień, będąc integralną częścią przedmiotów użytkowych. Natura w estetycznych karmach haftu i sztuk ludowych wykorzystujących ornament jawi się jako żywicielka, dawczyni życia, ale jest także poddana mocy człowieka (praktycznej i estetycznej), jest więc niejako „przykrojona” do potrzeb kultury ludowej.

---

<sup>70</sup> Aleksander Błachowski, *Polska wycinanka ludowa*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1986, s. 17.

<sup>71</sup> Aleksander Błachowski, *Hafty – polskie szycie. Tradycje i współczesność polskiej sztuki ludowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin – Toruń 2004, s. 24 – 33.



Ilustracja 1.3.4. Technika wykonania haftów oraz podstawowe motywy zdobnicze haftów kaszubskich.

Źródło: <http://www.haft.slupsk.edu.pl/haft-kaszubski.php>, dostęp: 12 marca 2017

### 3.2.3. Mikro- i makroświat w powiązaniu – wróżby z wykorzystaniem obserwacji owadów.

Powiązania kultury ludowej ze światem owadów są silne i wielorakie. Obserwacje między innymi świata mrówek i zachowania jego małych mieszkańców pozwalają wnioskować co do tak istotnej kwestii, jaką dla zajmujących się rolnictwem jest **pogoda**. „Mrówki gdy jajka swe wynoszą wieczorem na wierzch kopca, to będzie deszcz; gdy je chowają pod kopiec, to pogoda”<sup>72</sup> – mówią mieszkańcy krakowskiego. Podobnie znaczące – choć już o wymowie bardziej ogólnej – jest pojawienie się i zauważenie pająka: „Gdy się widzi pająka z rana, to radość; gdy w południe – dobra nowina; gdy wieczór – nieszczęście”<sup>73</sup>.

Uważna obserwacja mrówek (połączona niestety z częściowym rozkopaniem mrowiska) pozwala także wywróżać, czy nadchodząca zima będzie wyjątkowo ostra czy łagodna. U mieszkańców Łazor w okolicach Biłgoraja zanotowano wzór następującego postępowania „meteorologicznego”, łączącego bezpośrednią ingerencję w siedlisko mrówek

<sup>72</sup> Oskar Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, dz. cyt., s. 115.

<sup>73</sup> Tamże.

z przewidywaniami co do temperatury, jaka będzie panować zimą. Jak dodają informatorzy, jest to sposób „dość pewny”:

„Idzie się późno w jesieni, to murowisko [mrowisko – przyp. M.M.] się z wierzchu zgarta. Jak ta **murówka jest głęboko**, to będzie „ostra zima, jak ona jest **pod wierzchem**, zima łagodna. I jak jest zima łagodna, to te murówki i w lutym wyłazili du góry, a jak ma być „ostra zima, to choćby nawet i tydzień było ciepło, to ta murówka nie wyłazi, ino siedzi jeszcze, bo wi o tym”<sup>74</sup>.

Bardziej bezpośrednia obserwacja much również ma znaczenie dla przepowiadania pogody – w okolicach Tarnowa i Rzeszowa „niezliczona zgraja” tych stworzeń latająca po izbach i pomieszczeniach gospodarskich w zimie oznacza śnieg, a w lecie bliski deszcz. Jeśli natomiast w Wielkim Tygodniu, zwłaszcza w poniedziałek, brzęczą muchy i „w wielkiej ilości przykrzą się” ludziom, wówczas pewnym jest, że w dzień Zmartwychwstania Pańskiego będzie mróz i śnieg<sup>75</sup>. Na Podhalu są z kolei notowane następujące przysłowia: „Gdy w styczniu pszczołka z ula wylatuje, nie bardzo dobry rok nam obiecuje”<sup>76</sup> oraz „W kwietniu, gdy pszczoła jeszcze nie ruchliwa, mokra wiosna jeszcze bywa”<sup>77</sup>. Te pszczelarskie porzekadła meteorologiczne ukazują z kolei, jak ważny był związek obserwacji pszczół oraz ich związków z otaczającą przyrodą – tym łatwiejszej, że pasiecznicy i tak wiele wokół pszczół musieli „chodzić”, czyli czynić wokół nich szereg rozmaitych zabiegów oraz wysnuwać istotne wnioski pomagające w efektywnej hodowli tych tak pożytecznych owadów.

Jak twierdzi antropolog Piero Camporesi, badający tzw. wiedzę rolniczą, często tego typu przysłowia nie są pozbawione walorów pragmatycznych, płyną wszak z wieloletnich obserwacji. Właściwie, jak uważa włoski antropolog, swoista prenauka o pogodzie wraz z jej technikami interpretacyjnymi była (podobnie jak znajomość technik pracy na roli) jedną z najbardziej rozwiniętych dziedzin wiedzy rolniczej. Była to bowiem **kultura ostrzegania**, szukano więc znaków w tysiącach głosów przyrody, w locie szerszenia i grubości zimowej skorupy ślimaków, w „natarczywej” obecności insektów i innych *parva animalia* („drobnych stworzeń”) czy we wcześniejszym niż zwykle śnie zimowym susłów i węży.

<sup>74</sup> Jan Adamowski, Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska, *Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Biłgoraja*, „Etnolingwistyka”, t. 7, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Lublin 1995, s. 154.

<sup>75</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 48, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1967, s. 272.

<sup>76</sup> Maciej Rak, *Robaki*, [w:] tegoż, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2007, s. 159.

<sup>77</sup> Tamże.

W świecie rolniczym wsi przysłowia, szczególnie te odnoszące się do meteorologii i fizjologii, mają swoje źródło w statystycznym rachunku prawdopodobieństwa, w cierpliwym liczeniu danych, wyrażają stałe zjawiska i tendencje, które można zweryfikować na podstawie faktów. Mamy do czynienia z wiedzą nakierowaną na zaspokojenie potrzeb i rozwiązanie problemów praktycznych, o zadawalającym poziomie kompetencji techniczno-naukowej. Z formułą postępowania, a zarazem społeczną receptą, publicznym sekretem<sup>78</sup>.

Zwłaszcza zaś owady i wspomniane *parva animalia* były uważane za szczególnie predestynowane do odkrywania przed uważnym obserwatorem tajemnic przyrody. Pająki, stonogi, muchy, komary, mrówki, krety czy pszczoły były najczęstszymi konsultantami w sprawie oznak zmian pogody, meteorologicznych sygnałów i wyroczni, podkreśla Piero Camporesi. Przyroda bowiem (jak powszechnie sądzono) „dała im pewną wrodzoną inteligencję i wiedzę, dzięki którym mogą one przepowiadać grożące im niebezpieczeństwo”<sup>79</sup>. Potwierdzają to w wielu wypadkach ustalenia dzisiejszych nauk przyrodniczych – przywoływane „postępowanie meteorologiczne” zanotowane w Łazorach pozwalające wywróżyć ostrą zimę z głębokości, na której znajduje się jesienią gniazdo mrówek, jest związane z nabytą w toku ewolucji umiejętnością „przewidywania” przez zmiennocieplne owady bardzo niskich temperatur i czasu nadejścia ocieplenia, ponieważ nieprzygotowanie się do ostrej zimy głęboko pod ziemią skończyłoby się dla nich wyginięciem. Taka obserwacja sprawdza się także na krótszą metę, pozwalając przepowiedzieć gwałtowną zmianę pogody – choćby muchy i inne owady, latające niżej i bardziej nerwowo przed burzą, co zarazem przekłada się na niski lot polujących na nie ptaków.

Przepowiadanie przyszłości na podstawie zachowań „braci najmniejszych” stanowiło część pragmatycznej wiedzy ludów rolniczych Europy. Ta wiedza usiłowała w możliwie uporządkowany sposób selekcjonować i interpretować wydarzenia zachodzące w „obiektywnym świecie”. Charakteryzuje się ona, używając terminologii zaczerpniętej od Ernsta Cassirera, „doświadczeniem zorganizowanym i sformalizowanym” oraz „określoną strukturą” – użytkownicy kultury ludowej enigmatyczną wielorakość danych pochodzących z obserwacji codziennie układali w serie i systematycznie odczytywali. Stąd obserwacje owadów czynione w celach czysto pragmatycznych (głównie rolniczych) włoski badacz

<sup>78</sup> Piero Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, przeł. Joanna Ugniewska, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 231.

<sup>79</sup> Stefano Breventano, *Trattato delle impressioni dell'aria*, G. Bartoli, Pavia 1571, c. 38v, cyt. za Piero Camporesi, *Laboratoria zmysłów...*, dz. cyt., s. 226.

nazywa **prenauką** i wskazuje na nią (wraz z ludową weterynarią jako „polem doświadczalnym” medycyny) jako na istotne źródło kształtowania się późniejszego światopoglądu opartego w znacznej mierze na weryfikowalnych metodach naukowych. Wynika z tego, że paradygmat nauk przyrodniczych opiera się nie tylko na podstawach metody naukowej, jakie w XVII wieku pozostawili nam Izaak Newton i Francis Bacon, ale także na pragmatycznym, systematycznym „chłopskim rozumie”, przechowanym przez tradycję ludową, by stać się częścią dzisiejszego światopoglądu potocznego.

\* \* \*

Nie tylko jednak do przepowiadania pogody czy urodzaju ograniczało się w kulturze ludowej obserwowanie owadów – interpretacje ich zachowań były bowiem mocno zanurzone w sferze symbolicznej i aksjologicznej. Między innymi w Lubelskiem ważną rolę wróżebną odgrywają także ćmy, choć mają one znaczenie ambiwalentne, jeśli nie zupełnie złowróżbne. Pozytywnych nowin nie przynosi obdarzona złowrogim wyglądem ćma zwana „trupią główką” (*Acherontia atropos*, zmierzchnica trupia główka), istotnie nosząca na swym kadłubie wyobrażenie przypominające czaszkę. „Szczególniej się przed nią zegnają jak przed diabłem, a wróżą sobie zaraz jakieś w domu nieszczęście lub też śmierć którego z krewnych”<sup>80</sup>. Ćmy uważano bowiem za wcielenia nie tylko dusz (jak i inne motyle), o czym na dalszych kartach tej pracy, ale także demonów i diabłów. Miano je także za jednoznaczne zwiastuny śmierci m.in. na Wileńszczyźnie – w tamtym rejonie „mówiono, że gdy ćma wleci do domu, to znak zapowiadający zgon w domu lub w rodzinie”, w tym zwłaszcza złowróżbne właściwości przypisywano tu znowu wspomnianej ćmie zmierzchnicy „trupiej główce”<sup>81</sup>.

Zupełnie odmienne konotacje niż te towarzyszące lunarnym ćmom łączą się z pojawieniem się motyli dziennych. Jak dopowiadają przekazy zanotowane przez Kolberga, jeżeli się zdarzy, że inny motyl wleci do chaty, „wróżą sobie stąd jakąś pomyślność i szczęście i bardzo są radzi temu gościowi”, zwłaszcza na wiosnę<sup>82</sup>. Wraz z biedronkami, pszczołami i „majem”, pojawienie się motyli jest istotnym elementem pobudzanego rytuałami wiosennego wzmoczenia sił witalnych przyrody i człowieka. Trzeba pamiętać, że wróżby i zwiastuny związane z wiosennym pobudzeniem były niezwykle istotne dla należących

<sup>80</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część druga, t. 17, dz. cyt., s. 151.

<sup>81</sup> Franciszek Sielicki, *Wierzenia i obyczaje na Wileńszczyźnie w okresie międzywojennym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991, s. 21.

<sup>82</sup> Por. tamże.

do kultury rolniczej – pomyślne rozpoczęcie wegetacji było istotne dla biologicznego przetrwania oraz oznaczało obfitość przyszłych zbiorów. Stąd konieczność faktycznego i symbolicznego czuwania nad jej przebiegiem, a także związane z tym troskliwe baczenie na wszelkie przyrodnicze znaki przyszłej pomyślności lub jej braku.

Wróżebną funkcję pełni więc także ubarwienie odpowiednich gatunków motyli, pojawiających się na polach i łąkach wiosną. Między innymi w Kieleckiem, gdy w tym okresie znajduje się więcej motyli białych (bielinek kapustnik) niż żółtych (zwanych cytrynek; nazwa gatunkowa: latolistek cytrynek lub listkowiec cytrynek), rok będzie bardziej mleczny niż pszczelny. Ale jeżeli to żółto ubarwione cytrynki przeważają nad bielinkami, wówczas mleka będzie mniej, natomiast miodu więcej<sup>83</sup>. Podobne przekonanie zanotował Kolberg także na Podkarpaciu, gdzie pojawienie się wielkiej ilości białych motyli oznacza niechybną „wielką porodę na nabiał”<sup>84</sup>. Natomiast motyle ulatujące rojami znad łąków zbóż zwiastują zwiędnięcie plonów i nieurodzaj – Moszyński nie widzi tu jednak pragmatycznego związku ze szkodnikami niszczącymi zasiewy, lecz wyobrażenie, że siła witalna, „dusza” roślin pod postacią kolorowych owadów w ten sposób je opuszcza, a bez niej wegetacja będzie rzecz jasna niemożliwa<sup>85</sup>.

\* \* \*

Specyficznym wypadkiem omenów, wróżb i praktyk magicznych były te, które łączyły się z kobietami noszącymi dziecko w łonie. Cięża to niezwykle wrażliwy, mediacyjny czas, pełen zagrożeń zarówno dla matki, jak i dla dziecka. Kobieta ciężarna, znajdująca się w stanie rytualnej nieczystości, jest manifestacją zintensyfikowanej biologiczności i ujawnionych, a zwykle działających w ukryciu, sił rozrodczych. Szczególny jest też status nienarodzonego dziecka w jej łonie – należy ono bowiem do sfery zaświatów i jest istotą hybrydyczną: częściowo żywe i martwe, częściowo ludzkie i demoniczne<sup>86</sup>. Ostateczną, kulturowo usankcjonowaną postać, dziecko mogło otrzymać przecież dopiero po przejściu rytuałów recepcyjno-inicjalnych (w których ważną rolę odgrywały produkty pszczół, o czym dalej w podrozdziale 3.3. *Między sacrum a profanum – mediacyjny charakter owadziego mikrokosmosu*).

<sup>83</sup> Por. Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 19., *Kieleckie*, cz. II, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1963, s. 201.

<sup>84</sup> Oskar Kolberg, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, dz. cyt., s. 272.

<sup>85</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, część 1., dz. cyt., s. 522.

<sup>86</sup> Por. Piotr Kowalski, *Cięża*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 58.



W tym też mediacyjnym okresie kobieta musiała być szczególnie czujna także wobec zagrożeń, jakie płyną ze świata owadów. Na terenie Wielkopolski żywe było przekonanie (rozpowszechnione w wielu regionach), że jeśli przestraszona przez owada kobieta dotknie swojej twarzy, jej dziecko do końca życia będzie nosić przypominające źródło strachu **znamię**<sup>87</sup>. Działają tu znowu prawa styczności i podobieństwa – w mediacyjnym czasie owadzia ingerencja w przestrzeń prywatną kobiety ciężarnej skutkowałą szczególnym znakiem, które będzie nosiło po swoim urodzeniu dziecko. W tym rozpowszechnionym także wciąż w naszych czasach przekonaniu (wyrażanym zdaniem, że kobieta ciężarna nie powinna „zapatrzyć się” na konkretne zagrożenia, ponieważ może z tego wyniknąć szkoda dla dziecka, które nosi w łonie) widać ślad przekonania o demonicznej naturze owadów, posądzanych często o związki z „ciemnymi” siłami, a także o ich mediacyjnej, zdolnej do przekraczania granic, mocy.

Znacznie gorszy los mógł bowiem spotkać dziecko, jeśli owad dostanie się do wnętrza znajdującego się w delikatnej równowadze ciała matki noszącej płód – czyli jeśli ciężarna po prostu połknęła „robaka”. Było to groźne zwłaszcza w wypadku połknięcia insekta nieczystego, kojarzonego ze zwłokami i odchodami, uważanego za wcielenie demonów lub sił rozkładu i bóstw śmierci – muchy<sup>88</sup>. A przecież przypadkowe połknięcie tak rozpowszechnionego na ziemiach polskich owada, jak przedstawiciela gatunku *musca domestica* lub jej mniejszych krewniaków, nie musiało być szczególnie rzadkie. Mimo to w wielu regionach Słowiańszczyzny wierzono, że taka sytuacja doprowadzi do narodzenia potwora<sup>89</sup>. Demoniczna, „zarażająca” natura muchy, po wnikięciu nieczystego owada do ciała matki i dziecka, będzie musiała w widoczny sposób zmanifestować się w nowonarodzonym potomku.

Innym przykładem przeniesienia nieczystych, powiązanych ze śmiercią właściwości tego zwierzęcia było przekonanie o **pochodzeniu raka jako choroby** – wierzono mianowicie, że tę dolegliwość przenosi właśnie mucha, mająca wcześniej kontakt ze zdechłym rakiem<sup>90</sup>. Takich zwierząt, mających kontakt z „nieczystą” muchą, nie można było zjeść pod groźbą zachorowania na chorobę nowotworową właśnie<sup>91</sup>. Przekonanie

<sup>87</sup> Bohdan Baranowski, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 108.

<sup>88</sup> Piotr Kowalski, *Mucha*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 331.

<sup>89</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, część 1., dz. cyt., s. 550.

<sup>90</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>91</sup> Por. Danuta Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 21.

to okazało się na tyle silne, że przetrwało m.in. w rejonie Karpat Polskich. Jeden z informatorów z okolic Soli jeszcze w drugiej połowie XX wieku wyrażał taką opinię w tej kwestii:

Raki, co były w rzekach, to nie śmiała na nie mucha siadnąć, bo jak taki się zjadło, to miał ten człowiek dostać raku.

okolice Soli, informator ur. 1935

Także sytuacja, w której na kimś usiadła mucha mająca wcześniej kontakt z rakiem, mogła zakończyć się zachorowaniem. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że zwłaszcza choroby groźne, uważane za „podstępne”, o nieznannej etiologii były uważane za skutek ingerencji sił demonicznych (por. więcej na ten temat w podrozdziale *„Każdy ma swojego mola, co go moli” – casus określenia „robak” w kulturze ludowej*). Także w dzisiejszej kulturze ta szczególna choroba, podczas której organizm zwraca się przeciwko sobie samemu, ulega szczególnej mitologizacji<sup>92</sup>, choć za jej powstanie nie wini się już much, lecz raczej „niezdrowy”, „nieczysty” czy „nienaturalny” tryb życia.

### 3.2.4. Między Jezusem, Matką Boską a diabłem – podania o genezie „robaków”

Zaprezentowane wyżej przekonania i praktyki dowodnie pokazują, jak żywa była obecność owadów w uniwersum ludzkich spraw, czemu towarzyszyło najczęściej silne wartościowanie – albo pozytywne (owady uważane za rajskie, boskie, pożyteczne), albo negatywne (te uważane za „nieczyste”, „demoniczne”, „złowroge”). Bowiem ów owadzio-pajęczy kosmos jest nie tylko mocno sprzęgnięty ze światem ludzkim – także historie jego powstania są związane z wielkimi praprzodkami i czasem mitycznym, gdy siła *sacrum*, w kulturze ludowej często uosabiana przez Marię, Matkę Boską, Pana Jezusa czy też rozmaitych świętych, była blisko człowieka oraz przenikała świat swą mocą.

W Modlnicy zanotowano przekaz tej treści: „Pajaka zabić dobrze jest, bo on przeciwnik. Gdy Matka Boska przędła, pajak chciał prząść cienie, przeciwował jej. Więc też kto zabije pajaka, ma sto dni odpustu”<sup>93</sup>. Wątek ten jest także szeroko

<sup>92</sup> Na temat fantazmatu kolejnych „wielkich chorób” (gruźlica, AIDS, raka) oraz ich „kulturowego portretu” por. Susan Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. Jarosław Anders, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.

<sup>93</sup> Tamże.

rozpowszechniony w bajce ludowej różnych regionów<sup>94</sup> – choć tutaj owym motywem Arachne (rywalizacja w przedzeniu z Maryją, matką Boga) tłumaczy się fakt, że odtąd pająki mają w sobie truciznę.

Podobny początek, związany z demiurgiczną siłą *sacrum*, mają nawet niepozorne... **wszy**. W bajce ludowej pojawia się temat ukarania wszami ludzi leniwych przez Pana Jezusa (znów motyw owadów jako zasłużonej kary za grzechy). Krzyżanowski podsumował wątek w ten sposób: Pan Jezus rzuca na głowy próżniaków, unikających kościoła, garść pyłu, który zamienia się we wszy<sup>95</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, choć będzie jeszcze o tym mowa w następnym podrozdziale, przekonanie, że owady (nie tylko wszy: także muchy, osy, pająki itp.) są ożywionymi demiurgiczną mocą grudkami ziemi, popiołu, pyłu. Są więc „naturalnie” wpisane w porządek **żywiółów**. Zwróćmy uwagę, że właśnie w ten najbardziej święty, podstawowy – choć i ambiwalentny, wiążący się z chtoniczną, demoniczną mocą śmierci i odradzania – dla kultury ludowej żywiół, jakim jest ziemia.

Analogicznie stwórczą, czy też, jak się przekonamy, raczej odtwórczą moc, posiada odmienny od Pana Jezusa i Matki Boskiej przedstawiciel *sacrum* – diabeł. Tworzy on własne wersje „prawych” i pożytecznych Bożych stworzeń, które noszą odtąd jego diabelską sygnaturę, szkodząc człowiekowi i uchodząc za wcielenie sił ciemności (stąd ich zabijanie było uważane za chwalebne). W całej Europie było zresztą od czasów wczesnośredniowiecznych rozpowszechnione przekonanie o demonicznym pochodzeniu niektórych zwierząt. W jednym z najgłośniejszych XVI-wiecznych traktatów o czarach, które niesłychanie silnie oddziaływały na świadomość ludzi (ale i dokumentowały jej stan), czytamy, jak tłumaczy Jean Bodin, że „Bóg, pragnąc osłabić Szatana, dał mu wprzódę moc nad mniej wzniosłymi stworzeniami, jak **węże, muchy i inne zwierzęta**, które Prawo Boskie nazywa nieczystymi”<sup>96</sup>. Dalej autor tłumaczy też związki Belzebuba z muchami, przekraczającymi granicę między żywym i martwym, zepsutym i zdatnym do jedzenia, lęgnącymi się w ściervie – tymi, których dokuczliwe bzyczenie zapowiada chorobę i śmierć.

Takie przekonanie zanotowano także w Krakowskiem: „**Muchy to są pszczoły diabła**. Diabeł mówi: »oho! i ja mom swoje pszczoły!« – »No i cóż, ka-ż je mosz?« –

<sup>94</sup> Pająk ma truciznę za karę, że a) rozdarł Matce Boskiej sukienkę lub b) rywalizował z nią w przedzeniu (Dähnhardt NS, 2,253) – zanotowane m.in. w Olkuszu, Bochni, Tarnowie, na Podkarpaciu, por. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie...*, t. II, dz. cyt., s. 186.

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 186. Wątek (Thompson MI A 2005) notowany m. in. w Kielcach, Bochni, Szczawnicy.

<sup>96</sup> Por. Jean Bodin, *Démonomanie des sorciers* [tytuł ujednolicony], Paris 1587, s. 246; cyt. za Steven Connor, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, tłum. Barbara Stanek, Universitas, Kraków 2008, s. 37.

»W izbie«<sup>97</sup>. Diabeł – który posiada moc sprawczą, odegrał przecież nieodzowną rolę w stworzeniu świata, które bez niego nie mogłoby się dopełnić<sup>98</sup> – tutaj jedynie naśladuje dzieło Boga. Tworzy on bowiem w pewnym sensie **karykaturę** pszczoł (nie może on być bowiem w przekonaniu nosicieli kultury ludowej prawdziwie, oryginalnie twórczy<sup>99</sup>): pożytecznych, świętych, złotych, „boskich” zwierząt<sup>100</sup>, powołując do życia muchy: związane z brudem, ciałem, odchodami, ziemią, sferą chtoniczną. Diabeł z ludowych podań może z reguły albo niszczyć, albo **przekształcać** negatywnie to, co już zostało stworzone<sup>101</sup>, zmuszając jednocześnie ludzi do radzenia sobie z tak powstałymi szkodnikami.

Dlatego więc diabeł cieszy się, że i jemu udało się mieć swoje pszczoły – dodatkowym akcentem humorystycznym, wyśmiewającym diabelskie „dzieło”, jest fakt, że ma ono swoje miejsce w zwykłej izbie, w przestrzeni prywatnej<sup>102</sup>, a nie – jak dzieje się to w przypadku pszczoł – w specjalnie wydzielonym miejscu: w ulach, w przestrzeni natury uporządkowanej ręką człowieka. Powrócimy jeszcze do tych rozważań w podrozdziale dotyczącym związków owadów ze sferą *sacrum* – na razie zwróćmy uwagę na przyporządkowanie poszczególnych grup insektów odmiennym mocom demiurgicznym. Są one wpisane w ludowy kosmos nie tylko na poziomie pragmatycznym, ludzkim (jak zobaczymy poniżej), lecz także na fundującym ludzki porządek poziomie nadprzyrodzonym, sakralnym, ale także etycznym i aksjologicznym.

<sup>97</sup> O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, dz. cyt., s. 116.

<sup>98</sup> Udział diabła i jego nieodzowność w ludowej wizji stworzenia świata wnikliwie omawiają Joanna i Ryszard Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975, s. 28 – 65, por. analizowane podanie z Lubelskiego, w którym diabeł zmuszony jest w końcu użyć imienia boskiego, by ustanowić ziemię, którą przynosi podczas stworzenia świata na boże polecenie; zanotował Maciej Maciąg, *Podania i legendy*, „Wisła”, t. XVI, 1902, s. 329 – 330.

<sup>99</sup> Por. na ten temat Alfonso M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2001.

<sup>100</sup> Por. Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, [w:] tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybór i oprac. Ludwik Stomma, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 88. Rzecz zostanie dokładniej omówiona w następnym podrozdziale.

<sup>101</sup> O destrukcyjnym i przekształcającym wpływie Diabła na życie społeczne, krajobraz (np. „czarcie kamienie”) i przyrodę w kontekście ciągłej walki z Bogiem pisze w Marian Grzegorz Gerlich w pracy *Diabły. Lucyfer i jego towarzysze*, [w:] tegoż, *Strachy. W kręgu dawnych wierzeń śląskich*, ilustrował Ireneusz Botor, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1989. Autor w ten sposób wypowiada się na temat działalności diabła, której „efekty, zgodnie z ludową koncepcją, widoczne są do dnia dzisiejszego i trwają nieprzerwanie od prawie samego początku istnienia świata. To przecież Diabeł tworzył nie tylko **negatywne »kopie«** niektórych zwierząt [czyli m. in. owady, glisty, robaki i gady – przyp. M.M.], ale również wódkę. Bóg więc stworzył to, co miało służyć ludziom, zaś jego antagonistą zmierzał uparcie do zniweczenia jego trudu, a także zmuszenia ludzi do działania sprzecznego z boskim porządkiem” (M. G. Gierlich, *Diabły*, dz. cyt., s. 31).

<sup>102</sup> Na temat miejsca izby w przestrzeni por. schemat delimitacji przestrzeni w ujęciu fenomenologicznym i językowym zaczerpnięty z pracy Jana Kajfosa *Magia w potocznej narracji* przywołany na stronie 61. tej pracy.

### 3.2.5. Sąsiedzi na dobre i na złe – świat owadzi sprzęgnięty z ludzkim

To, jak mocno sprzęgnięte są światy ludzi i różnorakiego „robactwa”, w żartobliwy sposób ukazuje podanie zanotowane w Gościcach (była to wieś zamieszkała przez drobną szlachtę, na północ od Płońska<sup>103</sup>), opublikowane i opisane w periodyku „Wisła” przez Leona Rutkowskiego<sup>104</sup>, zajmującego się gawędami szlacheckimi tamtych okolic. Rzecz opowiada o gościckich „papajach”, czyli ślamazarnych mężach drobnoszlacheckich. Zostali oni wysłani przez swe niewiasty do najbliższego miasta po sól – a nabrani przez sprytnego szewczyka, który nocą odwrócił dyszle wozów w drugą stronę<sup>105</sup> – wracają niesławnie z powrotem do wsi, będąc pewnymi, że wkraczają triumfalnie do miasta, tylko coś „mało od naszej wsi różnego”.

Interesujący z punktu widzenia owadów w perspektywie folkloru jest przede wszystkim fragment, w którym gościccy papaje układają się do snu, a sprytny szewczyk szuka miejsca na nocleg dla mało rozgarniętych szlachetnych mężów:

Uproszony przez szlachtę wybrał im w lesie miejsce na nocleg i postanowił z nimi przenocować. Ustawiono wozy rzędem dyszlami w stronę miasta i zaczęli się jęgomościulki do snu układać, ale – i tu okazała się nowa niedogodność – nikt nie chciał w nieznanym lesie leżeć od brzegu.

Pomysłowy szewczyk i na to znalazł sposób. Wyszukał nieopodal znajdujące się **wielkie mrowisko**, wsadził w środek kij z linką i podług niej wyznaczył każdemu **legowisko głowami do mrowiska**. Papaje patrzyli na tę operację z niedowierzaniem, przymierzali jednak i ku wielkiej radości zauważyli, że nikt nie był od brzegu, każdy miał po bokach dwóch swoich znajomych. Ucieszeni i spokojni, że przecież czuwa nad nimi ów szewczyk, człowiek dobry i rozumny, zasnęli sobie spokojnie. Wprawdzie poruszone kijem mrówki **rozlaży się z mrowiska** i wkrótce **zaczęły żążyć kłosać głowy i twarze** napastników, to jednak tym bardziej uspokoiło Papajów, bo myśleli sobie:

„Dobre to, widać, miejsce do spania, znać, że tu często ludzie legiwają, kiedy tyle zostawili robactwa”<sup>106</sup>.

W tym fragmencie widzimy, jak niezbyt bystrzy gospodarze gościccy kierują się najprostszą, najbliższą ich potocznemu doświadczeniu, logiką: skoro coś ich gryzie

<sup>103</sup> Por. Igor Sadkowski, *Wieś szlachecka Gościce*, „Wisła”, t. 15, 1901, s. 734 – 738. Cyt. za *Księgą bajek polskich*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. Helena Kapełus, il. Marian Murawski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 434.

<sup>104</sup> Leon Rutkowski, *Gościccy papaje w świetle podań szlacheckich*, „Wisła”, t. 15, 1901, s. 278 – 282. Cyt. za *Księgą bajek polskich*, t. 1, dz. cyt., s. 434.

<sup>105</sup> Szewczyk „poodwracał wszystkie lekkie wózki we wprost przeciwną stronę i krzyknął ostro na papajów, żeby rychło wstawali, a natychmiast jechali prosto przed siebie, to sama droga doprowadzi ich do miasta”, cyt. za *Księgą bajek polskich*, t. 1, dz. cyt., s. 322.

<sup>106</sup> Tamże, s. 321 – 322, [podkreślenia moje – M.M].

(nie biorąc pod uwagę faktu, że znajdują się przecież w środku lasu!), znaczy się, że niedawno byli tu ludzie i jest to najwyraźniej częste i bezpieczne legowisko. Owady konotują tu podwójne **bezpieczeństwo**: świadczą o bliskości ludzi (często używane miejsce na nocleg) oraz – dzięki koncentrycznej budowie mrowiska i logistycznemu zmysłowi szewczyka – koją strach podróżnych (nikt nie musi, narażony na napasć ludzi czy dzikich zwierząt, spać z brzegu).

„Odwieczne” wpisanie owadów w świat kultury ludowej potwierdzają te podania, w których owe drobne stworzenia dzielą między sobą pewne sfery aktywności. Takim przykładem podziału „stref wpływów” między owadami jest wyróżniony przez Krzyżanowskiego wątek nr 298 dotyczący **konfliktu komara z bakiem**. Spór tych dwojga o prawo ssania krwi pozostaje nierozstrzygnięty, bowiem warunki walki dobre dla jednego z nich nie odpowiadają z kolei drugiemu.

Odmienne ma się rzecz w bardzo znanym, wielokroć notowanym dialogu pchły z muchą, w którym opowiadają one sobie o zaletach i wadach miasta oraz wsi<sup>107</sup>. Pchła chwali sobie miasto, ponieważ ludzie nie noszą tu zgrzebnej bielizny<sup>108</sup>, natomiast mucha wybiera wieś, bo zawsze znajdzie się dla niej jadlo w rzucanej na ziemię misce<sup>109</sup>. Natomiast w wersji zanotowanej w Luborzycy umieszczonej w pracy Stanisława Bronisława Ciszewskiego pt. *Krakowiacy*<sup>110</sup> czytamy:

To tam mówią, że pchła ze wsi uciekała do miasta, a mucha znowu z miasta na wieś. Peda [jedna do drugiej]:

– Kaz ty idzies?

– Ano do miasta.

– A ty kaj?

– A ja z miasta.

– A dlaczego tak?

– A – peda [pchła – przyp. M.M.] – bo ja na wsi – peda – nie mam co robić.

Przyjdzie [chłop] z roboty, frygnie się – peda – bele kaj na ziemię i potem znowu

<sup>107</sup> Zanotowano m. in. w Kownie i w Wiśle. Por. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie...*, t. I, dz. cyt., s. 80.

<sup>108</sup> Por. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie...*, t. II, dz. cyt., s. 165, wątek nr 299 pt. *Pchła i mucha*.

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> Stanisław Bronisław Ciszewski, *Krakowiacy: monografia etnograficzna*, t. 1. *Podania, powieści fantastyczne, powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne, bajki o zwierzętach, zagadki i łamigłówki*, nakład autora, Kraków 1894, s. 324. Publikacja dostępna w formie cyfrowej na stronie Śląskiej Biblioteki Cyfrowej (<http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=7768&dirids=1>, 15 grudnia 2009, godz. 13.02). Nieliczne, używane przez autora głoski alfabetu fonetycznego mające oddać specyficzne cechy miejscowej wymowy (m.in. *u*, *χ*, *o*) zostały przeze mnie transkrybowane na litery alfabetu polskiego (m.in. odpowiednio: *ł*, *ch*, *q*). Specyficzne cechy wymowy, które można zapisać za pomocą liter alfabetu polskiego (np. mazurzenie, wymawianie „ę” jak „e” etc.), zostały oczywiście zachowane.

wcas wstaje, a ja wygody – peda – nie mam. A w mieście – peda – w pościeli do godziny ósmy śpi i naród zawdy tłusciejsy, to prędy co ogryzie.

A mucha znowu peda:

– Cóż ja, w mieście to – peda – oganiają. Jeżeli tam wleci jedna, to delikatnie wyjmie za skrzydełko, rusa, położy na stole i my – peda – głodne wszystkie. A na wsi – peda – jak tam leci do cego, kobieta weźmie na warzëche, lunie tam – peda – na izbę, mamy wszystkie co jeść.

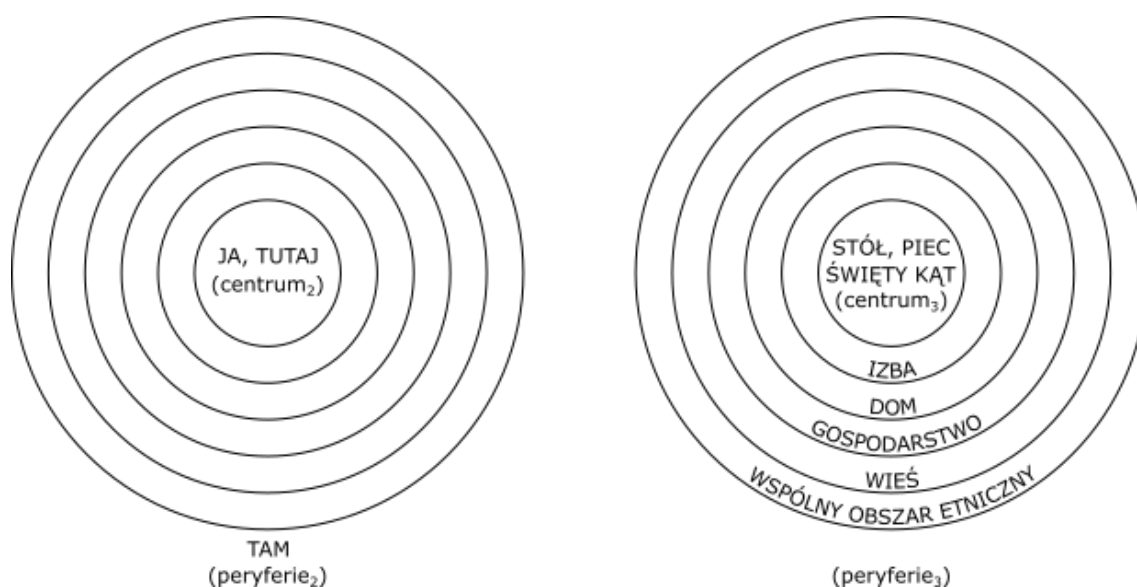
W tej opowieści – oprócz wpisania tych dwóch dokuczliwych owadów w porządek ludzkich spraw – mamy także do czynienia z kapitalną obserwacją obyczajową (elementem fantastyki jest znowu jedynie przypisana musze i pchle zdolność mowy). Ciekawa jest także w tym szeroko znanym podaniu przyjęta w nim perspektywa oglądu rzeczywistości – z punktu widzenia owada. Ludzkie zwyczaje (niezbyt chlubne, nawiasem mówiąc – występują w tym podaniu elementy satyry, ale obopólnej, godzącej w mieszkańców zarówno miasta, jak i wsi) są rozpatrywane ze względu na to, gdzie pchła i mucha będą się mogły lepiej pożywić i gdzie będzie im się łatwiej żyło. Można wobec tego doszukać się tutaj śladów toposu świata na opak, typowego dla kultury ludowej – zwłaszcza wówczas, gdy ma on specyficzne zabarwienie ludyczne.

Powyższą powiastkę można interpretować także jako swoisty traktat o przestrzeni. Dwa dialogujące owady są tu pokazane jako stworzenia typowo mediacyjne – drobiazgiem dla nich jest przeprowadzka ze wsi do miasta (i na odwrót), mogą w locie bądź w podskokach pokonać znaczące odległości dzielące te dwa miejsca. A obu z nich są przecież przypisane inne sposoby życia – są to dwa skrajne człony opozycji miasto : wieś, wyznaczające bieguny tego, jak to się robi „u nas”, a jak „po miastowemu”.

To nie jedyna opozycja, jaką przekraczają owady. Na poniższym schemacie (ilustracja 1.3.5.) widnieje podział przestrzeni w ujęciu fenomenologicznym i językowo-kulturowym zaproponowany przez Jana Kajfosa – przy czym pojęcia z indeksem 2 oznaczają „to, co indywidualne” (co człowiekowi jako takie aktualnie się jawi, stąd ujęcie nazwano fenomenologicznym)<sup>111</sup>, a pojęcia oznaczone indeksem 3 – „to, co kolektywne (utrwalone w języku i kulturze)”<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 165.

<sup>112</sup> Tamże.



Ilustracja 1.3.5. Delimitacja przestrzeni w ujęciu fenomenologicznym i językowym według Jana Kajfosza

Źródło: Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 166.

Widać więc, że pchła i mucha przełamują kolejne bariery, by znaleźć się w samym środku obydwu wyróżnionych przez badacza przestrzeni – i tej intymnej, cielesnej, z perspektywy której ludzie postrzegają świat przez pryzmat własnego „ja” (pchła wążąca „pod pierzynę”, mucha przeszkadzająca gospodyni), oraz tej językowo-kulturowej, której ścisłym centrum jest przestrzeń kuchenna („Stół, piec, święty kąt”). Wejście w te przestrzenie istot „stamtąd” (wszak powyższe „robaki” rodzą się z ziemi, z piany, z prochu, etc., ewentualnie są tworem diabelskim, co wiąże je z demoniczną sferą chtoniczną<sup>113</sup>) nie bez powodu jest łączone z brudem i gnuśnością (gospodyni rozlewająca jedzenie warzechą, wylegiwanie się w pierzynach miejskiego „narodu zawdy tłściejszego [od włościan]”). Jak pisze Mary Douglas w swojej klasycznej pracy *Czystość i zmaza*, „brud to wykroczenie przeciw porządkowi<sup>114</sup>”, który należy tu rozumieć jako pewien kulturowy system organizowania świata. Kiedy „nieczysta” mucha (łamiąca „nieprzekraczalne” w naszej kulturze bariery między jedzeniem i odchodami<sup>115</sup> czy też odpadkami, między życiem

<sup>113</sup> Na temat negatywnej waloryzacji „robactwa” i utożsamianiem go z siłami demonicznymi zob. Olga Zadurska, „Każdy ma swego robaka”. *O owadach w polskiej medycynie ludowej*, „Tekstura. Rocznik filologiczno-kulturoznawczy”, t. 1 (4), 2013, s. 36. Na temat demonicznych sił chtonicznych, wciąż w wierzeniach rezydujących w ziemi, zwłaszcza niepoświęconej („niewyświęconej”) por. Jerzy Bartmiński, Donat Niewiadomski, hasło *Ziemia*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. *Kosmos*, dz. cyt., s. 26, 27 i 46.

<sup>114</sup> Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. Marta Bucholc, dz. cyt., s. 46.

<sup>115</sup> Por. na ten temat Steven Connor, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, tłum. Barbara Stanek, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008, s. 33.



a śmiercią<sup>116</sup> etc.) zjawia się więc w ontologicznym centrum tego świata, w kuchni, przy stole, służącym przecież rytualnie jako ośrodek kontaktu z zaświatami<sup>117</sup>, następuje naruszenie ładu i do uporządkowanej przestrzeni wkrada się chaos, objawiający się nieuporządkowaniem, którym żywią się stojące po jego stronie owady („kobieta weźmie na warzuchę, lunie (...) na izbę, mamy wszystkie co jeść”). W cytowanej powiastce owo zakłócenie ładu jest wpisane w humorystyczną narrację o zacięciu satyrycznym, zbudowanym na opozycji „po naszymu : po miastowemu”.

\* \* \*

Owady i przypisywane im role są również wpisane w typowe dla kultury ludowej całościowe postrzeganie świata, które można by nazwać „filozoficznym” (w znaczeniu: dotyczącym i dociekającym istoty rzeczywistości oraz wyrażające ogólne sądy o sposobie jej funkcjonowania). Takie ogólne, oczywiste dla społeczności sądy są szczególnie licznie obecne w przysłowiach oraz innych analizowanych w tej pracy zapisach słownych, które, jak uważał Włodzimierz Propp – w przeciwieństwie do dawnych zachowań – przetrwały do naszych czasów i można dotrzeć do leżących u ich podstaw społecznych instytucji i światopoglądów<sup>118</sup>. Danuta Ulicka objaśnia te rachuby następująco:

Zachowania (...), podobnie jak historycznie uformowane instytucje, stanowiące ich źródło i fundament, straciły już aktualność, zaginęły lub uległy znacznej modyfikacji. Przechował je natomiast język, wprowadzając również w zmienionej postaci, takiej jednak, że po odpowiednich zabiegach można dotrzeć do pierwowzoru, w którym kryje się ich początkowe znaczenie i trwały sens – właśnie światopogląd<sup>119</sup>.

Światopogląd należy tutaj rozumieć za pracami Maxa Schelera jako „wszystko to, co w danej grupie uważa się za dane i oczywiste; wszystkie przedmioty i treści sądów, posiadające strukturalną formę »danych«, poznawanych bez spełniania jakichś osobnych,

---

<sup>116</sup> Por. na ten temat Louis-Vincent Thomas, *Trup: od biologii do antropologii*, dz. cyt., interesująco na temat muszych czerwi i udziału larw w pożeraniu ciał zwierząt i przywracaniu ich naturze pisze Heinrich Bernd w książce *Wieczne życie. O zwierzęcej formie śmierci*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014, s. 39 – 43.

<sup>117</sup> Dzieje się tak m.in. podczas obrzędów wigilijnych, por. Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 218 i następne.

<sup>118</sup> Włodzimierz Propp, *Nie tylko bajka*, przeł. i wstęp Danuta Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>119</sup> Tamże.

spontanicznych aktów, wszystko, co uchodzi w powszechnym odczuciu za coś, co uzasadnienia nie potrzebuje i czego uzasadniać nie sposób”<sup>120</sup>. Analizująca tę definicję niemieckiego filozofa Teresa Hołówka podaje tu przykład dwóch opozycyjnych systemów myślenia: w społeczeństwie sakralnym na przykład do „światopoglądu względnie naturalnego” należy wyobrażenie uniwersum jako gigantycznego organizmu, którego żywe części wchodzi ze sobą w nieustanne relacje i korespondencje, podczas gdy w społeczeństwach świeckich pojmuje się je mechanistycznie<sup>121</sup>. Tradycyjnym nośnikiem światopoglądu, jak konstatuje Joanna Tokarska-Bakir (powołująca się w swym analizach stereotypów na Maxa Schelera), są przysłowia<sup>122</sup>.

Kolberg notuje na przykład takie oto przysłowie: „Mały robak wielkiego dębu tocząc, na ostatek obali”<sup>123</sup>. Dowodzi ono nie tylko przedstawionej przez nas tezy o docenianiu wagi „braci najmniejszych” i ich miejsca w ludowym kosmosie (czy nawet prze-wagi, jaką ma nad swą ofiarą drążący olbrzymi dąb malutki robak), ale stanowi także potwierdzenie faktu, że owad może stać się ośrodkiem generalizującej metafory. W tym wypadku mówi ona o nieuchronności upływu czasu, ale i o skuteczności powolnych, drobnych, lecz ciągłych działań, nie tylko destrukcyjnych, lecz także tych, którym przyświeca wielki cel. Ten aspekt podkreślają sugestywne opozycje wpisane w to przysłowie:

- dramatyczna różnica rozmiarów: „mały robak” : „wielki dąb”;
- dynamiczna opozycja czynności: drobna praca robaczka i jego szcęk skontrastowana z głośnym i niebezpiecznym nawet dla dużych stworzeń upadkiem wielkiego, wiekowego zazwyczaj drzewa, będącego po dziś dzień symbolem siły oraz długiego trwania w kulturze polskiej (czego najlepszym przykładem legendarny dąb Bartek).

Natomiast w sposób humorystyczny ujmuje ten sam fenomen zagadka zanotowana przez Glogera:

Małuśkie, czarnińskie,  
dużem drzewem rusza<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Przekład za: Teresa Hołówka, *Myślenie potoczne*, dz. cyt., s. 114, por. także przekład Zbigniew Zwolińskiego, [w:] Max Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 86.

<sup>121</sup> Teresa Hołówka, *Myślenie potoczne*, dz. cyt., s. 114.

<sup>122</sup> Joanna Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu (z cyklu: obraz osobliwy)*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2008, s. 470.

<sup>123</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 390.

<sup>124</sup> Zygmunt Gloger, *Skarbczyk. Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści. Z ust ludu i ze starych ksiąg zebranych...*, druk Józefa Jeżyńskiego, Warszawa 1900, s. 27 (cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem <http://pbc.biaman.pl/Content/14076/Gloger%20-%20Zabawy.pdf>, dostęp 12 marca 2017).

Mowa tu rzecz jasna o wszy, a źródło komizmu tej niepozabawionej absurdalnego poczucia humoru zagadki tkwią nie tylko w groteskowym zestawieniu typu: „małe (drobne, nic nie znaczące, zabawne, ruchliwe) rządzi dużym (ogromnym, potrzebnym, statecznym, zapewniającym ład)”. Ciekawa jest tu także będąca strukturalną osią większości zagadek ludowych analogia, którą odgadnąć musi słuchający, aby zagadkę rozwiązać: odpowiedniość człowiek – drzewo. Bowiem w stosunku do wyrastających ponad inną roślinność i elementy krajobrazu drzew, wyznaczających pionowe uporządkowanie świata (*axis mundi*) oraz stanowiących często symboliczny centralny punkt przestrzeni<sup>125</sup> poruszający się, nieprzywiązany do ziemi korzeniami człowiek jawi się właśnie jako ruchliwa pchła lub wesz w stosunku do swojej potężnej żywicielki.

Podobną treść także, choć o wiele bardziej dosłownie niż pierwsze z przywołanych przysłów o robaku i dębie, wyraża bajka ludowa o koniczynie i mrówce<sup>126</sup>. Oto jak brzmi ona w wersji zanotowanej przez Ciszewskiego w Szczordkowicach:

Założyła się mrówka z polną koniczyną. Koniczyna mówiła, że utrzyma chłopą z pługiem i sztery woły, a mrówka ji mówiła, że ja to utrzymam, a ty nie. Chłop wyjechał, opar się, bo ta wiedział już, że będzie koniczyna, śmignął na woły i przejechał. A mrówki, jak wiedziały, że on pojedzie, utoczyły taką kupe dużą, i dopiero mrówki utrzymały chłopą; nalazły do portek, wszędy, i mrówki wygrały, a koniczyna przegrała<sup>127</sup>.

Tym razem kultura ludowa doceniła kolektywny wysiłek mrówek, tych jednych z najlepiej zorganizowanych owadów społecznych<sup>128</sup>, dzięki swej skuteczności ujawniający się tym mocniej na tle czczych przechwałek koniczyny. Widać tu również wpływ tych owadów na życie codzienne – i znów fantastycznym okazuje się jedynie wątek roślinno-zwierzęcych rozmów oraz intencjonalności ich postępowania, będący skutkiem antropomorfizacji. W tej wizji świata bowiem mrówki **celowo** stawiają kopiec na drodze jadącego wozem chłopą i gromadzą się oraz kasać go, by go zatrzymać. Zresztą, mamy tu do czynienia z typowo antropocentrycznym myśleniem: gdy chłop przypadkowo wjedzie wozem na mrowisko (lub da się pokasać), czy nie ma przy tym wrażenia, że ktoś zbudował je tu celowo?

<sup>125</sup> Por. Piotr Kowalski, *Drzewo*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna*, dz. cyt., s. 94.

<sup>126</sup> Por. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie...*, t. II, dz. cyt., s. 186, wątek nr 279 pt. *Koniczyna i mrówka*: zakład o zatrzymanie chłopą; on przez koniczynę przejeżdża, na mrowisku zaś utyka.

<sup>127</sup> Stanisław Bronisław Ciszewski, *Krakowiacy: monografia etnograficzna*, t. I, dz. cyt., s. 324.

<sup>128</sup> Wilson i Hölldobler używają wręcz terminu „superorganizm” na określenie kolonii. Por. Bert Hölldobler i Edward O. Wilson, *Podróż w krainę mrówek*, dz. cyt., s. 91 – 106.

Zalety tych właśnie owadów są szczególnie często obecne w obserwacjach, których świadectwa znajdujemy w tekstach folkloru. Podziwem dla niezwykłych umiejętności i efektywności pracy mrówek można motywować rozpowszechnioną bajkę ludową o zawodach kruka z mrówką. Kruk (lub inny ptak) zakłada się z mrówką, że **uniesie tyle, ile sam waży**, i przegrywa<sup>129</sup>. Można w tym miejscu dodać, że w Brzesku zanotowano dalszą część bajki mówiącą o tym, że „kruk przegrywa i z obawy przed muraszką, tj. mrówką czerwoną, niesie się w marcu, gdy mrówki jeszcze śpią”<sup>130</sup>. Jest to najprawdopodobniej odgłos bajki o zemście mrówek za raka, którego kruk zabił, gdy ten szedł w kumy do mrówek<sup>131</sup>.

Pracowitość mrówek, a jednocześnie ich wcale wysoka pozycja w świecie zwierząt (dzięki tej właśnie cnocie oraz kolektywności ich działania) staje się w kulturze ludowej przysłowiowa (przejmuje to później polszczyzna ogólna). Są też one ważnym elementem percypowania przyrody jako miejsca pewnego ładu, w znacznej mierze analogicznego do ludzkiego: jest w nim miejsce na ofiarną pracę, wspólny wysiłek, ale i współzawodnictwo, agresję czy zemstę.

\* \* \*

„Nie darmo ma pszczoła żądło, a róża cierń”<sup>132</sup> – mówi przysłowie zanotowane przez Kolberga wśród górali. Znów dobroczynny owad (obok kwiatu) stał się ośrodkiem metaforycznej formuły, konstatujucej sposób, w jaki świat został uporządkowany. Tak bowiem wszystko zostało urządzone, że żadne dobro i pożytek nie obejdzie się bez choćby szczypty utrudniającego jego zdobycie zła lub trudności. Oczywiście, jeśli ująć rzecz z ludzkiego punktu widzenia – bo przecież zarówno żądło pszczoły, jak i ciernie róży są dla tych organizmów bardzo użyteczne i skutecznie służą im w walce o przetrwanie. Bowiem – jak dopowiada powiedzenie zanotowane przez Józefa Konopkę – „trzeba pierw pszczoły wytępić, aby potem miód spokojnie zebrać”<sup>133</sup>, które, rzecz jasna, raczej wyraża prawdę ogólną — o każdą wartość i bogactwo trzeba się postarać — niż rzeczywiste postępowanie bartników.

<sup>129</sup> J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie...*, t. II, dz. cyt., s. 186 (wątek nr 280).

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> Tamże.

<sup>132</sup> Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 380.

<sup>133</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 380.

Jak można było zaobserwować na całym szeregu powyższych przykładów, owady są mocno wpisane w ludowy kosmos i właściwe mu pojęcia. W owym blisko powiązanym z przyrodą<sup>134</sup> naturalnym porządku (o ile za „naturalne” przyjmujemy tutaj to, co **kulturowo** przypisane, ale uważane za odwieczne i „naturalne” właśnie) wszystko postępuje zgodnie ze swoją „naturą”. Dlatego właśnie „pszczoła szuka miodu, osa jadu”<sup>135</sup>, choć niekoniecznie jest to zgodne z obserwacją przyrodniczą – jest to raczej ogólna refleksja na temat dobra i zła, ludzkich charakterów, a mniej faktycznych zachowań zwierząt, choć to właśnie one są ośrodkiem metafory. Osa przecież nie pogardzi słodyczą miodu, ale w ten sposób przysłowie celnie oddaje ogólny charakter tych owadów – pszczoły uchodzą przecież za dobre i pożyteczne, zaś osy za złośliwe i agresywne. Stąd też „oganiają się woły, oganiają konie, bo inaczej nic by im było po ogonie”<sup>136</sup> – w ludowej wizji świata mieszczą się zarówno uciążliwe owady, od których trzeba się oganiać, jak i służące specjalnie do tego celu bydło ogony. Zwróćmy także uwagę, że przysłowie to odsłania także źródłosłów słowa „ogon” – od czasownika wyrażającego czynność **ogania** się od dokuczliwych gzów i owadów<sup>137</sup>. Jak widać, w obrębie świadomości językowej charakterystycznej dla kultury ludowej w sferze konotacji słowa „ogon” została zachowana jego etymologia (od. ps. *\*o(b)-goniti sę* „opędzić się, opędzać się”), co znowu przypomina nam o „długim trwaniu” językowych znaczeń w folklorze<sup>138</sup>.

Często współzależność podobna tej, która występuje między końskim ogonem a gżami, staje się w kulturze ludowej źródłem... humoru, będąc ośrodkiem zabawnego ćwiczenia umysłowego, jakim jest zagadka.

Idzie panek, podkasane,  
Żenie owce z lasa<sup>139</sup>

lub też inne warianty:

<sup>134</sup> O powiązaniu z przyrodą tradycyjnej kultury ludowej por. Anna Zadrożyńska-Barącz, *Powtarzać czas początku*. Część I: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1985.

<sup>135</sup> Tamże.

<sup>136</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 304.

<sup>137</sup> Por. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt., s. 383 – 384.

<sup>138</sup> Na temat etymologii i jej przedłużonego trwania w sferze konotacyjnej wyrazu por. Małgorzata Brzozowska, *Etymologia w językoznawstwie*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury*, Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, dz. cyt., s. 356-365.

<sup>139</sup> Stanisław Bronisław Ciszewski, *Krakowiacy: monografia etnograficzna*, t. 1. *Podania, powieści fantastyczne...*, dz. cyt., s. 333.

Posed pan do pana  
 Pozycyc kosmana/hetmana  
 Wyganiać baki  
 Z kosmatej łaki.<sup>140</sup>

Czym jest ów pożyczony „hetman”, którym pan chciał „wyganiać baki z kosmatej łaki” lub też kim jest osobliwy pasterz, który – zamiast wypasać owce – „żenie je”, czyli wygania, goni? Chodzi tu oczywiście o narzędzie, które ludziom częściowo zastępuje końskie ogony – o grzebień czyniący pogrom wśród wszy i powodujący, że uciekają one z zajętej czupryny niczym „owce z lasa”. W taki sposób kultura ludowa pokazuje miejsce owadów, nawet tych najbardziej dających się we znaki w codziennym życiu – z humorem, w szerszym, nieco może zaskakującym kontekście innych zatrudnień, śmiało i zabawnie antropomorfizując narzędzie służące do usuwania uciążliwych pasożytów.

### 3.3. Między *sacrum* a *profanum* – mediacyjny charakter owadziego mikrokosmosu

Jak w swojej pracy pisze Anna Zadrożyńska, kultura ludowa uważa zwierzęta za równorzędne człowiekowi<sup>141</sup> – choć należałoby tu dodać, że badaczka wskazuje tu głównie na te zwierzęta gospodarskie, które są na co dzień szczególnie istotne i pożyteczne (lub odwrotnie – jako zwierzęta dzikie – zagrażają człowiekowi). Można by tę tezę jeszcze poszerzyć – zwierzęta nie tylko nie są mniej ważne od ludzi, ale często stanowią łącznik między światem spraw codziennych, zwyczajnych a światem obrzędowym, sakralnym. Właściwie zwierzęta są często emanacją samej siły *sacrum*, jej uwidocznieniem i symbolem, a niektóre gatunki są tu szczególnie predestynowane do tej roli, np. kogut, niedźwiedź czy koń<sup>142</sup>. „Robaki”, z racji znikomych rozmiarów, niskiego statusu i niechcianego

<sup>140</sup> Por. tamże. Zanotowano w Szczodrkowicach, Smardzowicach, Wielmoży, Skale, Sułkowicach, Białym Kościele, Sąpsowie, Sobiesękach.

<sup>141</sup> „Człowiek, zwierzęta i współzależność między nimi prawdopodobnie zmieniała się w kulturze wraz z nadejściem chrześcijaństwa. (...) W polskiej kulturze tradycyjnej jest dziś jeszcze wiele śladów, które świadczą, że niegdyś zwierzęta i człowiek uważani byli za istoty równoprawne. Zwierzętom (...) zawsze przypisywano kontakty z zaświatami”. Anna Zadrożyńska-Barącz, *Powtarzać czas początku*. Część I: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, dz. cyt., s. 26. Por. na ten temat także artykuł Danuty Sztých *Zwierzęta gospodarskie w polskiej kulturze ludowej*, „Wiadomości Zootechniczne”, R. XLVI (2008), nr 2, s. 39-47.

<sup>142</sup> Używam tu pojęcia „symbol” w znaczeniu nadanym temu terminowi przez Mircea Eliadego – symbol to coś, co partycypuje w istocie symbolizowanego zjawiska. Por. Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 28 i następne.

„uprzykrzania się” człowiekowi, są uważane generalnie za mniej wartościowe, ale i tu obserwujemy liczne wyjątki.

Bowiem owady, między innymi za sprawą zdolności do szybkiego poruszania się, a zwłaszcza lotu, pełnią najczęściej funkcje **mediacyjne**; są pośrednikami między sferą *profanum* a *sacrum*, między codziennym, zwykłym, ludzkim a tym, co święte, tajemne, obdarzone siłą nie tyle może ponadnaturalną, co ów „naturalny” ład gwarantującą. Często także konkretne owady partycypują w istocie tego, co święte i obdarzone mocą. Zwłaszcza da się to powiedzieć o biedronce (i niektórych innych chrząszczach pojawiających się wiosną) oraz o pszczołach.

### 3.3.1. „Biedronko, biedronko, pójdź do Pana Jezusa po słońko”<sup>143</sup>

#### – o solarnych konotacjach biedronki

Biedronka jest w kulturze ludowej uważana za owada typowo solarnego, związanego z żywiołem słonecznym<sup>144</sup> (tak jak np. ćma jest owadem lunarnym). *Słownik stereotypów i symboli ludowych* uznaje tego chrząszcza za symbol słońca, przypominając śląską nazwę tego owada („słonecko”<sup>145</sup>). Również na Ukrainie, jak notuje jeszcze Moszyński, biedronka jest zwana „sòłnyško”<sup>146</sup> – koresponduje to także z niemieckim określeniem tego owada (*Sonnenkalbel*). Podobnie owo szczególne powiązanie ze słońcem uwidocznia się w wierzeniach, praktykach i towarzyszących im rymowankach typu: „Biedronko, biedronko, pójdź do Pana Jezusa po słońko”<sup>147</sup> czy też „Biedronko! Uproś u Boga dla mnie o słoneczko!”<sup>148</sup> lub „leć do nieba, przynieś nam jutro pogodę albo desc”<sup>149</sup>. Podobnie Moszyński odnotowuje powiedzenie z krakowskiego: „Boża krówko, idź po słońko”<sup>150</sup>.

Autor *Kultury ludowej Słowian* pisze także o „dziwnym poważaniu”, którym cieszy się biedronka nie tylko u wszystkich bez wyjątku Słowian, lecz także na terenie całej niemal

<sup>143</sup> Stanisława Niebrzegowska, Jerzy Bartmiński, *Słońce*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część I, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, dz. cyt., s. 133.

<sup>144</sup> Por. także Władysław Kopaliński, *Chrząszcz* [w:] tegoż, *Słownik symboli*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 27.

<sup>145</sup> Tamże.

<sup>146</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, część 1., redaktor naukowy Józef Burszta, wydanie drugie, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1967, s. 566.

<sup>147</sup> Stanisława Niebrzegowska, Jerzy Bartmiński, *Słońce*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część I, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, dz. cyt., s. 133. Notowane w Krakowskiem.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Tamże, notowane na Śląsku.

<sup>150</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, część 1., dz. cyt., s. 566.

Europy. Jej zabicie uważane jest za ciężki grzech m.in. w Bułgarii i na Ukrainie, a u „Wotiaków (Udmurtów) nie uczyni tego najzapamiętalszy chłopiec-zabijaka”. W podobnym tonie etnograf kontynuuje:

Od Francji aż po Ural i od Finlandii czy Estonii po Bułgarię obdarzają wieśniacy tego jasnego chrząszczyka szczerą sympatią, przemawiając doń żartobliwymi prośbami o wskazanie drogi, o wywrócenie kierunku, skąd przybyć ma przyszły mąż czy żona, albo o **wywrócenie pogody**, bądź wreszcie wprost o jej **spowodowanie**. Pod tym względem najciekawsze są zwyczaje ukraińskie, gdzie dziecko, schwytawszy w czasie pochmurnym biedronkę, prosi ją, by **otworzyła chmury**, i radę jest, jeśli owad uleci z rąk jego ku niebu. (...) Prośba dziecka doń skierowana brzmi „sòłnyško, sòłnyško, otvory okošečko!”<sup>151</sup>

Jak widać, biedronka ma bezpośredni udział w sakralnej mocy słońca – (sama nazywana jest „słoneczkiem” lub miejscowymi wariantami tego słowa) – kojarzonego z życiodajnym ciepłem, ogniem, energią męską<sup>152</sup>. Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska wymieniają główne cechy słońca w polskiej kulturze ludowej: „święte”, „jasne”, „ciepłe”, „boże” (słońce jest pochodzenia boskiego, ale także jednym z podstawowych filarów bożego ładu, ustalając porządek dnia oraz kalendarz pracy i świętowania), „wieczne”, „powracające”, „czyste”, „piękne”, „miłe”<sup>153</sup>. Biedronka ma swój udział w tych jednoznacznie pozytywnych wartościach przypisywanych „słonku”.

Jest także blisko powiązana z najwyższym gwarantem ładu i źródłem mocy – Panem Bogiem (lub alternatywnie Panem Jezusem lub czasem jego świętymi, jak w zapisie z Kieleckiego poniżej) – stąd określenia typu „boża krówka”, czyli owad pasący się na łąkach niebieskich. To ona w imieniu ludzi ma prosić Boga o pogodę lub – stosownie do potrzeb – o deszcz: pełni więc typowo mediacyjną funkcję. Dzieje się tak, ponieważ, jak pamiętamy, potrafi wręcz „otwierać” niebiosy, aby wypuścić stamtąd upragnioną przez ludzi aurę. Jak notuje Kolberg, w maju młodzi mieszkańcy ziemi świętokrzyskiej z wielką radością witają „bożą krówkę” – każde dziecko łapie jednego owada, sadza sobie na palcu, po czym, przed wypuszczeniem, prosi:

---

<sup>151</sup> Tamże, s. 565 – 566.

<sup>152</sup> Por. na ten temat obszernie Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska, *Stereotyp słońca w polszczyźnie ludowej*, [w:] „Etnolingwistyka”, t. 6., red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994, s. 96 – 98.

<sup>153</sup> Por. tamże, s. 100 i dalsze.



Biedronka, biedronka  
 leć do świętego Tomka,  
 spytaj się Ojca, Matki,  
 czy będzie na jutro pogódka?<sup>154</sup>

Predestynowanie biedronki do tej zaszczytnej roli bosko-ludzkiego pośrednika oraz zwierzęcia solarnego można motywować kilkoma czynnikami:

- Samą owadzią naturą, jego zdolnością do lotu (biedronka ulatuje z rąk proszącego prosto „w niebo”).
- Wiosennym okresem pojawiania się i wylęgu<sup>155</sup> – uważana była za **pierwszego chrząszcza**, który się wiosną pojawia; Jak dowodzi znawca polskich chrząszczy, Marek Kozłowski „biedronki spędzają zimę jako owady dorosłe uspione pod korą drzew, pod uschniętymi liśćmi lub chwastami, a także pod kamieniami lub w rozpadlinach skalnych. (...) Wiosną, po ogrzaniu się, biedronki wylatują w różne strony w poszukiwaniu żeru, a potem partnerów seksualnych”.
- Podobieństwem chitynowego pancerzyka **do słońca** i jego wyobrażeń (okrągły, ubarwiony na czerwono, pomarańczowo lub żółto, błyszczący – co ciekawe, w rzeczywistości kontrastujące się z wiosenną zielenią barwy pancerza tych owadów pełnią funkcję informacyjno-obronną dla potencjalnych drapieżników. „Biedronka siedmiokropka (...) gromadzi w swoim ciele znaczne ilości trujących alkaloidów. Do tego, zaniepokojona, rozacza wokół siebie zapachową aurę, która powstaje z kropelek krwi wydzielanej przez specjalne szparki w błonkach łączących segmenty nóg, w odruchu nazywanym reakcją krwawienia (...). Wydzielana krew ma znaczne ilości **pyrazyny**, substancji o bardzo intensywnej woni, może niezupełnie brzydkiej, ale zupełnie niekojarzącej się z czymś do zjedzenia. Ptaki (...) i niektóre pająki reagują niesmakiem na ten zapach i kojarzą go z wzorcem ubarwienia biedronki”<sup>156</sup>. W tym ma też swe źródło **brak płochliwości** tego owada, co z pewnością ułatwiło mu kontakty z człowiekiem oraz swoisty status

<sup>154</sup> Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 19., *Kieleckie*, cz. II, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1963, s. 201.

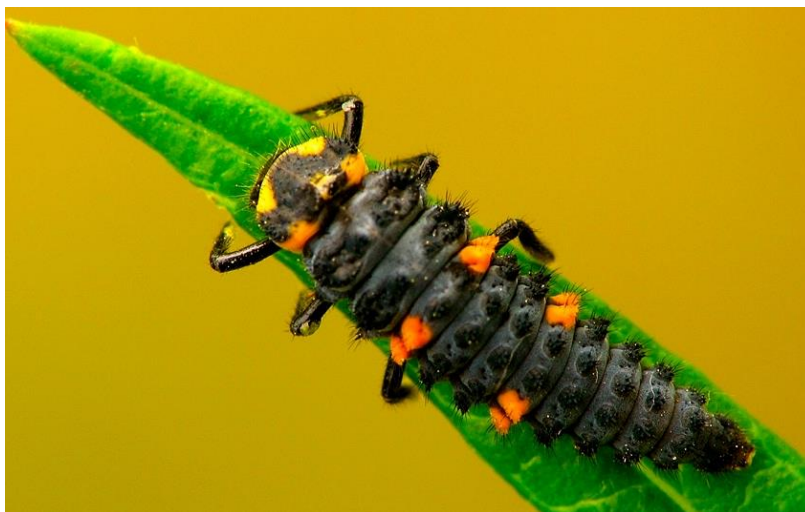
<sup>155</sup> Marek Kozłowski, *Biedronkowate (Coccinellidae) – 75 gatunków plus jeden*, [w:] tegoż, *Owady Polski. Chrząszcze*, Oficyna Wydawnicza Multico, Warszawa 2009, s. 175 – 176.

<sup>156</sup> Marek Kozłowski, *Biedronka siedmiokropka, Coccinella septempunctata – trudny „kawalek chleba”*, [w:] tegoż, *Owady Polski...*, dz. cyt., s. 179.

„oswojonego” mieszkańca niebios, przynoszącego „stamtąd” obfitość m.in. chleba), biedronka siedmiokropka jest przy tym owadem o aktywności dziennej<sup>157</sup>.

- Nadzwyczajną **plodnością** tego owada (samica najpopularniejszego gatunku biedronki siedmiokropki może za jednym razem złożyć nawet około tysiąca jaj<sup>158</sup>; dla odmiany w okresie jesiennym różne odmiany biedronek gromadzą się tłumnie w różnych miejscach, dzięki czemu ich ochronne ubarwienie jest w grupie lepiej widoczne na tle jesiennej przyrody, pozbawionej koloru soczystej zieleni).

Z pewnością przeświadczeniu o mediacyjnej mocy biedronki służy także metamorficzność tego owada. Najczęściej ciemno ubarwione, drapieżne larwy większości gatunków rodzimych biedronek mają groźny i niepokojący wygląd<sup>159</sup>, niektóre gatunki linieją nawet kilkakrotnie – por. wizerunek larwy biedronki siedmiokropki, widoczny na ilustracji 1.3.6.



Ilustracja 1.3.6. Larwa biedronki siedmiokropki uwieczniona przez fotografa i blogera Piotra Ornetę; w licznych komentarzach zamieszczonych pod fotografią użytkownicy dziwią się, że z takiego „potwora” powstanie kiedyś „biedroneczka”

Źródło: <https://foto-magic.flog.pl/wpis/379142/larwa-biedronki>, dostęp 12 listopada 2017

Do pozytywnego obrazu biedronki, nawet w jej „podobnych do małych krokodyli”<sup>160</sup> larwalnych formach, z pewnością przyczyniło się przekonanie o **pożyteczności** tego owada –

<sup>157</sup> „Chłodne noce przeczeka przycupnięta na roślinie, wyczekując porannego słońca”, tamże, s. 181.

<sup>158</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>159</sup> Por. tamże, s. 174 – 178.

<sup>160</sup> Tamże.

zarówno larwy, jak i dorosłe osobniki większości z 75 gatunków biedronek żyjących w Polsce żywią się przede wszystkim niszczącymi roślinność mszycami. Jedna larwa biedronki – w wypadku dostatku pokarmu – może rozwinąć się kosztem nawet trzech tysięcy mszyc, zaś dorosła biedronka siedmiokropka może ich w ciągu dnia skosztować do 240 osobników. „Ogromne ilości mszyc pochłaniane przez biedronki w znaczny sposób ograniczają niesłychany potencjał rozrodczy tych pluskwiaków (potomstwo jednej mszycy mogłoby pod koniec sezonu pokryć kulę ziemską kilkumetrową warstwą!)”<sup>161</sup>.

Metamorficzność biedronki daje się zaobserwować także bez znajomości wyglądu jej postaci larwalnej. Zupełnie inaczej wygląda przecież dorosły okaz biedronki w spoczynku (otulony zwartym, połyskliwym, podobnym do słońca pancerzykiem), a zupełnie inaczej w locie (tu przypomina już typowego chrząszcza). Otwieranie skrzydeł przez owada można tu skojarzyć z otwieraniem nieba przez „słnyško” w taki sposób, by ukazało się słońce – koresponduje to także z zawartym u Kolberga przypisem, zaczerpniętym ze świadectw zebranych przez braci Grimm, dotyczącym zabierania z lasu pierwszego chrząszcza majowego, zwanego „Panny Maryi klucznicą”<sup>162</sup>. W niektórych regionach Europy (m.in. w Szwecji) zwano tak zresztą samą biedronkę<sup>163</sup>.

Biedronka, jako owad wiosenny i związany z życiodajną mocą słońca, łączy się także z przekonaniami dotyczącymi **cyklu wegetacyjnego** (liczenie kropek, których liczba ma wywróżyć urodzaj bądź słabe zbiory<sup>164</sup>). Jako ślad tych wierzeń pozostała wciąż popularna (zwłaszcza wśród dzieci, zaliczana obecnie raczej do folkloru dziecięcego<sup>165</sup>) rymowanka: „Biedroneczko, leć do nieba, przynieś mi kawałek **chleba**”. Podobnie na Pokuciu (Piadyka) do złapanej biedronki („maik-krówki”) zwracano się w te słowa: „Boża korowko, de ty sie pasła, dej méni **masła**”, co także obrazuje wiązanie tego owada z obfitością pokarmu i nadchodzącymi zbiorów.

Łączy się z tym także wiązanie tego kolorowego owada z **plodnością i małżeństwem**. Także wróżebny charakter biedronki jest związany z jej funkcją mediacyjną – biedronka, znajdująca się w bezpośredniej bliskości tego, co święte i zapewniające życie, potrafi zdradzić

<sup>161</sup> Tamże, s. 177.

<sup>162</sup> Por. Jacob Grimm, *Myth*, Göttingen 1854; cyt. za Oskar Kolberg, *Krakowskie*, część III, t. 7, s. 240.

<sup>163</sup> Por. Frank Cowan, *Complete collections of the legends, superstitions, beliefs and ominous signs connected with insects*, Lippincot and Company Printing, Philadelphia 1865, cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem: [https://archive.org/stream/curiousfactsinh00cowagoog/curiousfactsinh00cowagoog\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/curiousfactsinh00cowagoog/curiousfactsinh00cowagoog_djvu.txt)

<sup>164</sup> Por. Oskar Kolberg, *Pokucie*, część III, dz. cyt., s. 144.

<sup>165</sup> Por. Dorota Simonides, *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Wrocław, Warszawa 1976, s. 21 – 29, badająca folklor dziecięcy przede wszystkim ze względu na chęć zrekonstruowania na podstawie żyjących wśród dzieci szczątków folkloru dawniej, archaicznej twórczości, dawnych mitów, wierzeń i obrzędów.

liczbę lat, która upłynie do zamążpójścia czy też informację, z której strony przyjdzie oblubieniec. W powiecie olkuskim, w okolicach Sławkowa, dziewczęta z szacunkiem i czule zwracają się z tym kluczowym pytaniem do biedronki, zwanej tutaj „babą”:

Od płotka, do płotka,  
Gadaj babusiu,  
gdzie będę miała chłopka?

Albo:

Od płotka, do płotka,  
Powiedz mi, moja babusiu,  
w której stronie będę miała chłopka<sup>166</sup>?

Moc prekognicji jest także warunkowana bliskimi związkami biedronki („słoneczka”) z siłami sakralnymi, a dzięki gwarantowanym przez te moce specjalnemu wglądowi może ona przekazywać ludziom umiejącym odczytać odpowiednie znaki informacji o przyszłości. Działają tu prawa styczności (biedronka jako owad wiosenny i latający wysoko ma udział w mocy słonecznej) oraz podobieństwa (owad ten, z uwagi na charakterystyczny wygląd i niepłochliwe zachowanie, uchodzi za emanację siły solarnej)<sup>167</sup>. Tak jak jej pojawienie się zapowiada nieuchronnie wiosenny wzrost sił witalnych w całej przyrodzie, tak biedronka „babusia” staje się zwiastunem obudzenia tych sił w planie jednostkowym – oznacza urodzaj nie tylko związany z plonami, ale także i ten małżeński, miłosny.

### 3.3.2. „Maju, maju, daj mi maści” –

#### jelonek rogacz i inne owadzie symbole odrodzenia

Podobnie za ważnego zwiastuna wiosny był uważany największy z polskich chrząszczy: jelonek rogacz, na Pokuciu zwany „baranem”<sup>168</sup>, wyróżniający się swoim złotawej barwy, połyskującym pancerzem oraz imponującym żuwaczkami w kształcie

<sup>166</sup> Stanisław Ciszewski, *Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1887, s. 199 (cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem [http://bc.wbp.lublin.pl/Content/24858/26235\\_KS-322273-II-\\_Lud-rolniczo-gorniczy-z-okolic-Slawkowa-w-powiecie\\_0000.pdf](http://bc.wbp.lublin.pl/Content/24858/26235_KS-322273-II-_Lud-rolniczo-gorniczy-z-okolic-Slawkowa-w-powiecie_0000.pdf))

<sup>167</sup> Por. na temat zastosowania Frazerowskich kategorii magii sympatycznej do badania kultury ludowej: Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 179 – 184.

<sup>168</sup> Oskar Kolberg, *Pokucie*, część III, dz. cyt., s. 144.

rogów<sup>169</sup>. Na miano „barana” ten identyfikowany z solarnym, męskim pierwiastkiem owad zasłużył zapewne dzięki spektakularnym walkom samców.

Te – często wielokrotnie większe od samic – osobniki podczas konfrontacji najpierw taksują się nawzajem, wykonując skłony i kołysząc się na boki<sup>170</sup>. Kiedy potężne żuwaczki („rogi”) uderzą o siebie, samce próbują chwycić się nimi i unieść jeden drugiego do góry. Gdy jednemu z nich uda się zacisnąć je na głowie lub przedpleczu przeciwnika, atakujący chrząszcz podnosi przednią część ciała na prostujących się tylnych i środkowych nogach prawie do pozycji pionowej, po czym, stojąc, unosi do góry swego konkurenta, wymachującego bezradnie nogami. Taki chwyt kończy się odrzuceniem rywala przez nagły ruch ciała do przodu i rozluźnieniem chwytu żuwaczek.

Zwykle taka walka skutkuje ucieczką pokonanego lub jest kontynuowana po upadku chrząszczy z konaru lub pnia, jeśli tam miała miejsce. Co interesujące, takie walki odbywają się w obecności samic lub bez nich – często mają też miejsce przy źródłach pokarmu (soku z dębu lub podgniłych owocach)<sup>171</sup>. Sama nazwa „jelonek”, upowszechniona w polszczyźnie ogólnej i funkcjonująca jako określenie gatunku, ma związek nie tylko z samą obecnością podobnego jeleniom „poroża” (żuwaczek) u tych chrząszczy, ale zapewne również ma swe źródło w obserwacjach tego specyficznego owadziego „rykowiska” (ilustracja 1.3.7).



Ilustracja 1.3.7. Walka dwóch przedstawicieli gatunku jelonek rogacz.

Źródło fotografii: Marek Kozłowski, *Jelonek rogacz*, *Lucanus cervus – chrząszcz kulturowy*, [w:] tegoż, *Owady polski...*, dz. cyt., s. 80

<sup>169</sup> Na temat czci, jaką otacza tego owada także lud Khoikhoi (zwany niegdyś Hotentotami), wiadano choćby z przytaczanego przez Kolberga „Dykcjonarza historii naturalnej” z francuskiego przełożonego przez ks. Ładowskiego pijara (Kraków 1783, t. I, s. 159) – cyt. za Oskar Kolberg, *Krakowskie*, część III, t. 7, s. 241.

<sup>170</sup> Marek Kozłowski, *Jelonek rogacz*, *Lucanus cervus – chrząszcz kulturowy*, [w:] tegoż, *Owady polski...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>171</sup> Tamże.

Ten interesujący owad znajdowany jest bowiem przede wszystkim w spróchniałych pniach dębów, przez co w tradycji germańskiej był uważany za wysłannika Thora. Nazywano na tych terenach omawianego chrząszcza *Donnerpuppe* lub *Donnerwetter*<sup>172</sup>, czyli laleczką bądź maskotką Donara<sup>173</sup> (jedno z określeń odpowiadających Thorowi). Atrybutem tego jednego z głównych bóstw w panteonie germańskim był piorun<sup>174</sup>, a jelonek rogacz, przebywając w spróchniałych dębach, niekiedy także zniszczonych podczas burzy, także w ten sposób był z Thorem silnie kojarzony. Pamiętać należy przy tym, że dęby dotknięte bądź spalone piorunem były traktowane jako szczególne miejsca epifanii, gdzie objawiała się moc głównego bóstwa panteonu – Zeusa, Indry, Odyna, słowiańskiego Perkuna czy Thora właśnie<sup>175</sup>.

Powiązanie jelonka rogacza z głównym bóstwem panteonu, z atrybutami pioruna, dębu i orła, miało zresztą szerszy zasięg u ludów wywodzących się od Praindoeuropejczyków. Już w znaleziskach z Krety okresu minojskiego odnajdujemy dokładne rzeźby rohatyńców, a ten charakterystyczny chrząszcz, utożsamiany także z jelonkiem z racji dominującego rogu, był zwierzęciem poświęconym Zeusowi oraz wykorzystywanym podczas inicjacji wojowników. Ślady przekonań o związku chrząszczy, a także skarabeuszy, z Zeusem, znajdujemy jeszcze u Arystofanesa, gdzie pogardzany za swe koprofagiczne zwyczaje owad objawia swoją boską naturę, pojawiając się przed tronem władcy bogów. Również sama nazwa skarabeusza oznacza w grece „kubek (gr: *kantharos*) Dionizosa“, co implikuje związek ze świętym stanem upojenia pochodzącym od boga, który – podobnie jak egipski Ozyrys – przekracza granice królestwa śmierci<sup>176</sup>.

Lecz przede wszystkim istotne znaczenie miały w symbolice jelonka rogacza i innych wyróżniających się chrząszczy silne solarne cechy kojarzone z dominującym męskim bóstwem. W ten sposób to wyobrażenie przewędrowało w tradycji średniowiecznej na postać Jezusa, który także był wyobrażany jako jelonek rogacz – również w późniejszych renesansowych miedziorytach, obrazach i akwarelach Albrechta Dürera<sup>177</sup> – por. ilustracja 1.3.8.

<sup>172</sup> Więcej na temat *Donnerpuppe* i wierzeń związanych z jelonkiem rogaczem por. witryna zawierająca regionalne nazwy tego chrząszcza w różnych częściach Europy i świata dostępna pod adresem WWW: <http://maria.fremelin.de/stagbeetles/nomes.html>, dostęp 12 marca 2017 roku.

<sup>173</sup> Por. tamże, s. 84 oraz Yves Cambefort, *Beetles as religious symbols*, źródło: [http://www.insects.org/ced1/beetles\\_rel\\_sym.html](http://www.insects.org/ced1/beetles_rel_sym.html), dostęp: 12 marca 2017 roku.

<sup>174</sup> Por. na ten temat Arkadiusz Szrejter, *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, wyd. II, Wydawnictwo Maszoperia Literacka, Gdańsk 2011, s. 15.

<sup>175</sup> Piotr Kowalski, *Drzewo*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>176</sup> Por. Yves Cambefort, *Beetles as religious symbols...*, dz. cyt.

<sup>177</sup> Por. tamże.



Ilustracja 1.3.8. Pochodzący z 1505 roku obraz autorstwa Albrechta Dürera przedstawia osobnika z gatunku jelonek rogacz w sposób dowodzący uważnej obserwacji przyrody i dążności do jak najwierniejszego jej odwzorowania; istotne są tu także symboliczne chrześcijańskie konotacje tego owada, które wyzyskiwał w swych pracach ten renesansowy twórca.

Źródło: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans\\_Hoffmann\\_nach\\_D%C3%BCrer\\_Hirschk%C3%A4fer.jpg#/media/File:Duerer\\_hirschk%C3%A4fer.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans_Hoffmann_nach_D%C3%BCrer_Hirschk%C3%A4fer.jpg#/media/File:Duerer_hirschk%C3%A4fer.jpg), dostęp 12 grudnia 2016

To utożsamienie wzięło się nie tylko z przywoływanego przez Ojców Kościoła wersetu z Księgi Proroka Habakuka, gdzie mowa o chrząszczu, traktowanym potem jako figura Chrystusa. Wpływ na jego popularność miał wspomniany tu kompleks znaczeniowy związany z głównym męskim bóstwem solarnym (Jezus jako syn Boga Ojca), ale także przekonanie o podwójnej naturze tego owada, obumierającego jako larwa (a później nieruchoma poczwarka) w ziemi i zmartwychwstającego w pełni sił witalnych, wzlatującego wiosną ku słońcu.

Podobny kompleks znaczeniowy odnajdziemy w innej popularnej przez wieki figurze Chrystusa, także powiązanej ze światem „robaków” – w postaci mitycznego ptaka Feniksa. Nie bez powodu ten antyczny motyw został szybko i powszechnie zaadaptowany przez chrześcijańską wyobraźnię, niesie on bowiem w sobie cały szereg znaczeń wpisujących się w kompleks poczętego bez „zmazy grzechowej” syna Boga, zmartwychwstającego z grobu po długotrwałej męce. W pierwotnym brzmieniu mitu o samoodradzającym się ptaku Feniks po upływie ponad pięciuset lat (Pliniusz mówi tu dokładnie o 540 latach) wiedząc, że jego czas nadchodzi, buduje sobie gniazdo wyściełane żywicą, mirrą i innymi wonnymi korzeniami, następnie wchodzi do niego, po czym umiera. Z jego rozkładającego się ciała pocyna się robak, który karmi się zgnilizną i któremu wolno wyrastają skrzydła. Kiedy

dojdzie do pełnego wzrostu, zabiera gniazdo z kośćmi poprzednika do Egiptu, do Heliopolis<sup>178</sup>.

Z punktu widzenia wyobrażeń powiązanych z żywiołem owadzi, szczególnie istotne jest owo stadium „robacze”, pełniące bardzo ważną rolę w odrodzeniu solarnego ptaka – to niezbędne ogniwo mitu było przekazywane przez wszystkich autorów antycznych i chrześcijańskich. Jeden z największych autorytetów starożytnych, wspomniany Pliniusz, opisywał rzecz w ten sposób:

(...) nikt go jeszcze nie widział żerującego, że w Arabii poświęcony jest poświęcony słońcu, (...) buduje gniazdo z gałązek drzewa cynamonowego i kadzidłowego, napenia je wonnościami i w nim kończy życie. Że następnie ze szpiku jego kości rodzi się najpierw coś w rodzaju robaczka, z niego robi się pisklę, które przede wszystkim oddaje ostatnią posługę swemu poprzednikowi...<sup>179</sup>

Z kolei święty Klemens w *Liście do kościoła w Koryncie* podkreśla fakt narodzenia się robaka w momencie, gdy ptak zaczyna się rozkładać. Następnie z robaka wyrastają skrzydła, a gdy nabierze już wystarczająco sił, nowy Feniks wylatuje z gniazda, by szczątki poprzednika zdeponować we wspomnianym Heliopolis<sup>180</sup>. Badający fenomen makabry literaturoznawca Marek Kawa widzi w tych wyobrażeniach wpływ estetyki „pośmiertnej witalności”<sup>181</sup>, w której trup okazywał się podłożem nowego, bujnego, „robaczywego” życia (modelowymi przykładami jej wykorzystania jest wiersz *Padlina* Baudelaire’a czy też – w dziedzinie sztuki współczesnej – słynna instalacja wideo pt. *A little death*, przedstawiająca w przyspieszonym tempie zwycięstwo obficie pleniącego się robactwa nad upozowanym na kształt martwych natur ciałem zającą<sup>182</sup>).

Natomiast niezwykle poczytny w średniowieczu anonimowy chrześcijański traktat *Physiologus* (*Fizjolog*, rękopis pochodzący z II wieku; protoplasta późniejszych bestiariuszy), dodaje do tego wątek samospalenia solarnego ptaka na ołtarzu w Heliopolis. Dopiero w jego

<sup>178</sup> Mit o Feniksie w tym brzmieniu na podstawie źródeł starożytnych i średniowiecznych przywołuje Jan Kott w eseju *Cudowny kołatek z mickiewiczowskiego kantorka*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, *Wokół literatury*, wstęp, wybór i układ Tadeusz Nyczek, Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1991, s. 263 – 265.

<sup>179</sup> Cyt. za: Stanisław Kobiela, *Chrześcijańskie bestiariusz zwierząt. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002, s. 95.

<sup>180</sup> Por. na ten temat D. J. MacMillan, *Phoenix*, [w:] *Mythical and Fabulous Creatures. A source book and research*, red. Malcolm South, Peter Bedrick Books, Ex-Library Edition, New York 1988, s. 63.

<sup>181</sup> Marek Kawa, *Ten, który toczy nasze dusze i ciała... Robak i robactwo w kulturze i literaturze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 337.

<sup>182</sup> Materiał Sama Taylora Wooda pt. *A little death* (2002) został udostępniony w serwisie YouTube, osiągając liczbę ok. 80 000 odsłon (materiał dostępny w kilku wersjach, różniących się jakością, por. wideo dostępne pod adresem <https://www.youtube.com/watch?v=NYka4ouQXqk>, dostęp 12 marca 2016).



popiołach kapłan miał znajdować małego robaka, z którego na drugi dzień powstaje ptak, w trzeci dzień stający się już gotowym do odlotu orłem. Od tej pory liczni autorzy chrześcijańskiego średniowiecza (św. Ambroży, Bartholomaeus Anglicus w średniowiecznym vademecum *De proprietatibus rerum*, apologeta Laktancjusz<sup>183</sup>) podkreślają analogię dziejów ognistego ptaka i zbawczej misji Chrystusa. Wpływ na to miało także podobieństwo strukturalne postaci „larwalnej”, amorficznej, zdolnej do metamorfozy niepozornego robaka do unizonego, pozostającego przez trzy dni w grobie Chrystusa, który w końcu – niczym Feniks – tryumfuje jako pan stworzenia i odrodzonej przyrody. Podobne struktura tej paraleli rysuje się w postaci omówionego tu już solarnego rogacza jelonka czy też np. w kulturze egipskiej – skarabeusza jako wyobrażenia boga słońca bądź w greckiej – rohatyńca jako „kubka Dionizosa”.

W budowaniu analogii Feniks–Chrystus z pewnością istotny okazał się fakt możliwości samoodradzania mitycznego ptaka (podobny do samoródtwa owadów i robaków, o którym będzie jeszcze szerzej mowa) podobny do „nieskalanego” poczęcia Chrystusa. Miało się ono przecież odbyć bez udziału „grzesznej” płciowości człowieka i jako takie – podkreślał ten fakt św. Augustyn, a za nim liczni Ojcowie Kościoła – było porównywane z bezpłciowymi, jak to sobie wyobrażano, narodzinami robaków (szerzej na temat tej paraleli w podrozdziale *Przypadek kołatka z kantorka, czyli niezwykła kariera jednego ludowego motywu*).

Co ciekawe, dla nowożytnej wrażliwości „robacze” stadium Feniksa, karmiącego się zgniłymi szczątkami swego przodka, okazało się zbyt drastyczne i – choć tak istotne dla autorów średniowiecznych oraz symboliki chrześcijańskiej – zostało pominięte w karierze tego motywu w kulturze popularnej. W konsekwencji dla współczesnego odbiorcy Feniks rodzi się wprost z ognia bądź ewentualnie „wstaje z popiołów”. Symbolika zmartwychwstania została więc w ten sposób uszczuplona o ważne ogniwo przypominające konieczność wejścia w chtoniczną sferę gnicia i amorficznego rozkładu, by odrodzenie było w ogóle możliwe. Takie pominięcie dokonuje się nie tylko w licznych przedstawieniach filmowych, ale i w powieściach dla dzieci i młodzieży (np. w *Feniksie i dywanie* autorstwa Edith Nesbit z 1904<sup>184</sup> czy w jednej z części przygód Harry’ego Pottera pt. *Zakon Feniksa* J.K. Rowling<sup>185</sup>, obu popularnych również w Polsce, w których solarny ptak pełni istotną rolę, ale

<sup>183</sup> Zestawienie tych źródeł przedstawia szerzej D. J. MacMillan, *Phoenix*, dz. cyt., s. 63 – 64.

<sup>184</sup> Por. jedno z najnowszych wydań wciąż popularnej wśród młodzieży książki: Edith Nesbit, *Feniks i dywan*, przeł. Irena Tuwim, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2013.

<sup>185</sup> Joanne Kathleen Rowling, *Harry Potter i Zakon Feniksa*, przeł. Andrzej Polkowski, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2004.

już w wersji bardziej „higienicznej”, przystosowanej do projektowanej wrażliwości młodego czytelnika).

\* \* \*

Polska kultura ludowa – oprócz jelonka rogacza, rohatyńca czy biedronki czy pszczoł, także innym chrząszczom lub owadom rojącym się na wiosnę przypisuje solarne i lecznicze właściwości; w nich bowiem ma kryć się siła odradzającej się przyrody. Jak i przynoszącego szczęście jelonka rogacza, także w okolicach maja na polach i łąkach szukano powszechnie (m.in. na Podkarpaciu) „robaka, zwanego majem” bądź maikiem. Wierzenia z nim związane także łączą się z wiosennym odradzaniem się sił przyrody, co nie neguje pragmatycznej mocy wydzieliny tego owada. Zwierzę to należało wziąć w dłoń, a następnie odezwać się do niego w te słowa – zanotowane w Tarnowskiem:

Maju, maju, daj mi maści,  
A puszcze cię na przepaści<sup>186</sup>.

Lub w podobnych wariantach małopolskich:

Mój maiczku, dajże mi też maści  
Na moje boleści

Maju, maju, daj mi maści  
Bych nie szedł na przepaści/ pojedziemy na przepaści<sup>187</sup>.

Wówczas „maj” wydziela z siebie kleistą substancję, którą należało skrzętnie zebrać oraz starannie przechowywać, gdyż jest ona „na wszelkie skuteczna rany”. Boleści i rany, które leczone maścią pochodzącą z chrząszczy z gatunku majka lekarska, mogły być różnego rodzaju. Majka lub swojski „maik” to chrząszcz znany szerzej pod nazwą pryszczela lekarskiego, a przez wieki... kantarydy lub „muchy hiszpańskiej”, choć z muchami nie ma nic wspólnego. W brunatnej cieczy wydzielanej przez pryszczela oraz chrząszcze z rodzaju oleicowatych (łac. *Meloe*) w warunkach zagrożenia znajduje się bowiem kantarydyna<sup>188</sup>, używana w lecznictwie ludowym w wypadku leczenia febry, zwanej także „wścieklizną”

<sup>186</sup> Oskar Kolberg, *Tarnowskie-Rzeszowskie* [z rękopisów oprac. Józef Burszta i Bogusław Linette], t. 48, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa – Kraków 1967, s. 286.

<sup>187</sup> Stanisław Ciszewski, *Lud rolniczo-górnictwo z okolic Sławkowa*, dz. cyt., s. 199.

<sup>188</sup> Por. Marek Kozłowski, *Oleice (Meloe spp.) – krówki i trójpazurkowce, Majka kantaryda, Lytta vesicatoria – mysy zapach i zabójcze cukierki* [w:] tegoż, *Owady Polski. Chrząszcze*, dz. cyt., s. 191 – 200.

(chrząszcze moczono w tym celu w oleju, smażono lub „nalewano okowitą”<sup>189</sup>, by pozyskać substancję aktywną). Plastry nasączone tą substancją miały „skórę pryszczyć”, ale dzięki temu „złe soki z ciała wyciągano”. Samo łapanie tych charakterystycznie pachnących chrząszczy bywało niebezpieczne – na ziemiach polskich istniało przekonanie, że „kto wiele majek zbiera, dostaje krost na palcach”<sup>190</sup>.

Lecz przede wszystkim owa sławna „maść”, o którą tak ładnie prosili mieszkańcy Małopolski, to znany od wieków afrodyzjak, który przedawkowany, okazywał się często zdradliwą trucizną. „Muchy hiszpańskie” były znane nie tylko medycynie ludowej, ale i szeroko stosowano je na ziemiach Rzeczypospolitej w czasach staropolskich. Według Zbigniewa Kuchowicza, z przyczyny nadużycia kantarydyny gwałtowną śmiercią mieli zejść z tego świata m.in. hetman Stanisław Koniecpolski, który chciał podolać małżeństwu z młodą żoną, czy też Szczęsny Potocki. Był on podejrzewany o śmierć na skutek otrucia, lecz „gnijące nerki” odkryte w czasie sekcji zwłok wskazały współczesnym, że najprawdopodobniej przedawkował on „diaboliny”, czyli cukierki zawierające sproszkowaną majkę lekarską (podobnie raczyła go nimi w nadmiarze pewna Angielka)<sup>191</sup>. Kantarydynę można było zakupić także po prostu w aptece. Starte na proch chrząszcze oleicowate oraz „majówki” wchodziły w skład rozmaitych konfortatywów, mieszanin aptekarskich, które z kolei dodawano np. do czekolady lub cukierków. Jak pisał Jakub Szymkiewicz w *Traktacie o pijaństwie*, pierwszym polskim opracowaniu biorącym na warsztat alkohol i inne substancje uzależniające:

Znajduje się jeszcze u szarlatanów czekolada na sprzedaż pod nazwiskiem czekolady zdrowia, do lubieżności pobudzająca (*confortative*), która z rozmaitymi lekarstwami bywa przyprawiona, jako z proszkiem much hiszpańskich, majówek itd. dla wzbudzenia initalcyj w częściach rodnych w oziębłych lub starcach. Tak zabójczy trunek nie tylko, aby nie był przedawany, nadto handlujący onym surowej karze uledez powinien<sup>192</sup>.

Kantarydynę zażywano w różnych postaciach nie tylko w alkwie, ale i także w wypadku stwierdzenia spadku sił żywotnych. Wiele zastosowań miała więc maść

---

<sup>189</sup> Jan Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. 3., L - O, Akademia Umiejętności, Kraków 1903, s. 97, cyfrowa kopia oryginału znajduje się na stronie: <http://zbc.uz.zgora.pl/dlibra/doccontent?id=8868>.

<sup>190</sup> Tamże.

<sup>191</sup> Zbigniew Kuchowicz, *Miłość staropolska. Wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1982, s. 284.

<sup>192</sup> Jakub Szymkiewicz, *Dzieło o pijaństwie*, Drukarnia Księży Pijarów, Wilno 1818, s. 91 – 92, cyfrowa kopia oryginału znajduje się na stronie: [www.polona.pl/item/dzieło-o-pijanstwie,MjUwOTg4Mjc/](http://www.polona.pl/item/dzieło-o-pijanstwie,MjUwOTg4Mjc/).

pozyskiwana z maleńkiego „maika”, choć wzmożenie sił witalnych uzyskiwane dzięki wiosennym chrząszczom i kantarydynie powinno być stosowane z najwyższą rozwagą.

### 3.3.3. „Boże robaki”<sup>193</sup>

#### – pszczoły, królowe owadów w polskiej kulturze ludowej

Szczególnego szacunku doczekały się także w kulturze ludowej **pszczoły**<sup>194</sup>. Owady te – uważane powszechnie za zwierzęta święte, jak przypomina w cytowanym już tutaj studium Jan Stanisław Bystroń<sup>195</sup> – są szczególnie mocno powiązane z siłami sakralnymi. Wpływ na to ma przede wszystkim unikatowy charakter wytwarzanych przez nie substancji: **miodu** (przez długi czas jedyne naturalnego sposobu na słodzenie potraw<sup>196</sup>, jednego z nielicznych na ich konserwowanie<sup>197</sup>, a także istotnego napitku rytualnego, uchodzącego za boski) oraz **wosku** (niezbędnego zwłaszcza w celach liturgicznych – na świece do kościoła). Do dziś pochwała pszczół jako wytwórczyń wosku ma miejsce w kontekście sakralnym zwłaszcza w liturgii Wigilii Paschalnej, najbardziej rozbudowanego i najważniejszego w całym roku liturgicznym nabożeństwa katolickiego, podczas obrzędu święcenia ognia (zwanego lucernarium) i poświęcania nowego paschału. Kapłan mówi wówczas o tej najważniejszej świecy w kościele, symbolizującej spalanie się Chrystusa w miłości do wiernych, jako o „**owocu pracy pszczelego roju**” i w długiej laudacji wychwala „pracowitą pszczołę”, która umożliwiła stworzenie owego symbolicznego obrazu Chrystusa.

W poniższej zagadce ludowej łączą się oba kluczowe wytwory pszczół. Wskazuje ona także, za jak wspaniałych rzemieślników, równym ludziom, uchodziły pszczoły.

Skrzętnie mularze murują,  
W ich murze ludzie smakują<sup>198</sup>.

Dlatego w kulturze ludowej pszczoły nie zdychają, lecz umierają, jak ludzie<sup>199</sup> – jak mówi powiedzenie: „oprócz człowieka także pszczoła umiera, bo wosk na gromniczne świece

<sup>193</sup> Cyt. za Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 88.

<sup>194</sup> Por. Anna Zadrożyńska-Barącz, *Powtarzać czas początku. Część I: O świętowaniu...*, dz. cyt., s. 31 – 32.

<sup>195</sup> Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 88.

<sup>196</sup> Por. Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, przeł. Anna Bożena Matusiak i Maria Ochab, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2002, s. 20 – 23. Samo słowo „miód” etymologicznie – już w języku praindoeuropejskim (\**médʰu*) – oznacza „słodki napój”, miód, zwłaszcza miód pitny. Por. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt., s. 330.

<sup>197</sup> Tamże, s. 22.

<sup>198</sup> Zygmunt Gloger, *Skarbczyk. Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści...*, dz. cyt., s. 27.

zbiera”<sup>200</sup>. Są też – dzięki szczególnym właściwościom swoim (złoty kolor, kodowany w kulturze ludowej jako znak „tamtego świata”<sup>201</sup>, możliwość latania<sup>202</sup>, tworzenie kolonii i inne) oraz swoich wytworów – uważane za szczególnie miłego pośrednika między ludźmi a Bogiem wraz z szerzej rozumianą sferą *sacrum*.

Jak cenne były pszczoły, przekonuje przywoływany już Czesław Pietkiewicz, piszący w swej pracy o tym, że zabicie tego owada było na Polesiu postrzegane jako bardzo ciężki grzech, równy zabiciu człowieka. Wobec tego „kto uśmierca pszaładziora (czyli człowieka, który zabił pszczołę), ten nie tylko nie grzeszy, ale jeszcze otrzymuje nagrodę w przyszłym życiu, a zabity zostaje skazany na męki w piekle”<sup>203</sup>. „Pszczelne złodziejstwo świętokradztwem mienią” notuje Linde w swoim słowniku za *Workiem Judaszów* Sebastiana Fabiana Klonowica<sup>204</sup>. Podobnie u Kolberga, o czym świadczą dwie wypowiedzi zanotowane w Lubelskiem: „Za **grzech wielki** poczytują temu, kto się dopuścił zabójstwa pszczoły, a to dlatego, że pszczoły dają воск na światło do kościoła”, a także „Złodzieje nie kradną pszczół, ale miód; a ten co cudzy rój kradnie, niech się z niego nie spodziewa pociechy. Owszem, nawet swoje pszczoły przytem potracić może, bo mówią: »jak ty kogo szczyptą, to ciebie z innej strony diabeł ujmie całą garścią«”<sup>205</sup>. Warto też wspomnieć, że **prawo bartnicze było uważane za „święte”** – m.in. prawo bartników puszczy jedleńskiej nazywano tak aż do początków XIX wieku („wieczne księgi prawa świętego obelnego”<sup>206</sup>).

Za kradzież i zabójstwo swoich lub cudzych pszczół kodeksy europejskie od średniowiecza aż po XIX wiek (na niektórych ziemiach) przewidywały kary niezwykle surowe: szubienica lub, szczególnie okrutna, śmierć przez nawinięcie jelit złodzieja na pień drzewa, wokół którego pędzono podsądnego („...takowemu kat ma pęp wyrznąć y z niego

<sup>199</sup> Por. Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 91.

<sup>200</sup> Jerzy Gnerowicz, *Słowa miodem pisane*, cz. I, *Dobre przysłowie, kiedy miód w głowie. Pierwsza polska księga przysłów o pszczolach, miodzie i pszczelarzach*, wybór, red. i komentarze Jerzy Gnerowicz, Wydawnictwo Sąddecki Bartnik, Stróże 2009, 147.

<sup>201</sup> Por. symbolika koloru złotego w artykule Donata Niewiadomskiego pt. *Motyw orki złotym pługiem. Semantyka noworocznej kołеды gospodarskiej*, [w:] „Etnolingwistyka”, t. 5, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1992, s. 68.

<sup>202</sup> Nawet w senniku ludowym pojawienie się we śnie pszczół oznacza podróż. W wypowiedzi zanotowanej przez Niebrzegowską jest to łączone właśnie ze zdolnością pszczół do latania („Pszczoły [gdy się śnią – przyp. M.M.] to mówio, że to podróż. To dlatego, że pszczoły tak fruwały, to latają” – Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 186.), choć w kulturze mediacyjne oraz inicjacyjne konotacje pszczół są oparte na znacznie szerszych fundamentach.

<sup>203</sup> Czesław Pietkiewicz, *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*, Warszawa, 1938, cyt. za: Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 102, przypis autorstwa Ludwika Stommy.

<sup>204</sup> Samuel Bogumił Linde, *Pszczelarz*, [w:] *Słownik języka polskiego*, t. II, część II, nakład autora, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1811, s. 1266. Na temat kradzieży pszczół jako **świętokradztwa** por. także Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>205</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część druga, t. 17, s. 150 – 151, podkreślenie moje – M.M.

<sup>206</sup> Por. Józef Gacki, *Jedlnia, w niej kościół i akta obelnego prawa*, Radom 1874, s. 72, 187, cyt. za: Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły...*, dz. cyt., s. 94.

kiszki wytoczyć, y tak s nim czekać, aż zdechnie, a potem zdechłego obiesić”<sup>207</sup>, mówił stosowny paragraf z *Porządku prawa bartnego* Stanisława Skrodzkiego z 1616 roku. Także np. badacz Kurpiów, Wiktor Czajewski, przypisuje fakt, iż „kradzież w tych stronach zdarza się niezwykle rzadko” właśnie dużemu wpływowi surowego prawa bartnego, „które tak srodze karało złodziei”<sup>208</sup>. Przy nabywaniu pszczoł natomiast nie należało skąpić ani nawet targować się – w Lubelskiem powszechne jest przekonanie, że „kiedy się kto targuje przy kupnie pszczoł, to potem nie będą mu się dobrze wiodły”<sup>209</sup>.

Pszczoły – tak wartościowe i szanowane, pracujące „przy ołtarzu” *ad maiorem Dei gloriam*, nie mogły przecież powstać na ziemi w sposób naturalny, pozbawiony boskiej ingerencji. Przekonanie o **boskim pochodzeniu pszczoły** (w przeciwieństwie do osy czy muchy, które były uważane za twór diabelski<sup>210</sup>, ale także do wszy, motyli, komarów etc., które z kolei uchodziły za lęgające się spontanicznie z ziemi, wilgoci etc.) było szeroko rozpowszechnione w kulturze ludowej ziem polskich oraz w całym kręgu oddziaływania kultury judeochrześcijańskiej. W okolicach Lwowa, powiecie sokalskim, zanotowano następujące wierzenie: gdy Pan Bóg stworzył pszczoły, diabeł także chciał zrobić coś podobnego i przez tydzień zrobił połowę osy, a potem sklecił dwie połówki razem, w wyniku czego tułów tego owada wygląda, jakby był przewiązany w połowie. Rzecz jasna, diabeł nie potrafił także naśladować dobroczynnych właściwości pszczoł – dlatego osy (z zasady „złe jak osy”) żądlą, a miodu nie produkują<sup>211</sup>.

W podaniach ludowych to sam Pan Jezus często stwarza pszczoły. Krzyżanowski zestawia szereg wątków z różnych ziem i miejscowości (m.in. z okolic Tarnowa czy z Huculszczyzny), wśród których znajdują się podania o tym, że pszczoły wylęgają się w ranie, zadanej świętemu przez niewdzięczną kobietę oraz o bąku, który – ugryzłszy Pana

<sup>207</sup> Cyt. za Jan Stanisław Bystron, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 96).

<sup>208</sup> Por. Wiktor Czajewski, „Tygodnik Ilustrowany” 1881, n. 296, cyt. za Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 27, *Mazowsze*, część IV, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków dr. 1964, s. 68. Kolberg, także na podstawie prac innych badaczy, szczegółowo opisuje **doskonałą organizację prawa bartniczego** tych terenów, zwracając uwagę, że powstało ono na podstawie zwyczajów, wyrosło więc immanentnie z miejscowej kultury, co w sposób bardzo nowoczesny podkreśla etnograf. Świadczy to według Kolberga o tym, że „Kurpie mieli silną, zdrową i wysoko rozwiniętą cywilizację”, por. tamże, s. 386.

<sup>209</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część II, dz. cyt., t. 17, s. 151.

<sup>210</sup> Warto tu wspomnieć także o analogicznej parze trzmiel (twór boski) – szerszeń (twór diabelski). Por. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa...*, t. 2, dz. cyt., s. 186. Wątki notowane m.in. w następujących miejscowościach Świecie, Gruczno, Ropczyce, Brzeźówka, Tarnów Śmigno, Sokal, Bóbrka, Dziewiętniki oraz na terenie Huculszczyzny.

<sup>211</sup> Por. Aleksander W. Góra, *O zasadach opisu zwierząt w słowiańskiej kulturze ludowej*, [w:] „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 12, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 256.

Jezusa – został zamieniony w pszczołę<sup>212</sup>. „Pan Jezus”, jak Władysław Siarkowski zanotował w Masłowie w Świętokrzyskiem – chroni także pszczoły przed ich zwierzęcymi przeciwnikami. Jaskółki żyją więc jedynie dwa lata i rozmnażają się z trudem, bo „bardzo były łakome na pszczółki i latając kole ulów, zjadały te boskie robaki, które potrzebne są Panu Bogu na światło do kościołów i ludziom na gromnice<sup>213</sup>”. Znowu przekonanie o szczególnym statusie pszczoły jako wytwórczyni wosku „na świecę do kościoła” gwarantuje jej status „bożego robaka”, którego Bóg i Pan Jezus chronią nawet przed jej naturalnymi przeciwnikami.

Bardziej szczegółową wersję pierwszego podania zanotowaną w Dziewiętnikach w powiecie bobreckim przekazuje w swojej pracy *Pszczola w pojęciach i praktykach ludu naszego* Erazm Majewski: Pan Jezus ze świętymi Piotrem i Pawłem przyszli na nocleg do chaty, od której odpędziła ich niegościnna stara baba, rzuciwszy kamieniem w świętego Pawła i wybiwszy mu tym sposobem dziurę w głowie. Ponieważ było wówczas gorąco, wokół tego otworu gromadziły się owady, które następnie Pan Jezus wybrał i wsadził do dziurki starego drzewa: w ten sposób powstały pszczoły<sup>214</sup>. Podobnie w innym podaniu przedstawionym w pracy Majewskiego: wyrosłym w cudowny sposób chlebem baba godzi w goszczącego u niej Pana Jezusa (ukrywającego pod postacią wędrownego dziada) – z bochenka wylatuje pszczoła<sup>215</sup>.

Ponownie widzimy tu pierwotny akt stwórczy, w którym możemy wyróżnić dwa charakterystyczne, na pozór sprzeczne momenty. Mimo iż stworzenie dokonuje się w przestrzeni swojskiej, znajomej, wiejskiej (świadczą o tym takie elementy znane z potocznego doświadczenia, jak chata, w której mieszka baba, drzewo z dziuplą, wypiek chleba itp.), jego autorem jest uosobiona siła sakralna, często bardzo wysoka rangą w kulturze ludowej: Pan Jezus lub święty. Obecność boskiego przedstawiciela uświęca swoją przestrzeń, podobnie czynią na różne sposoby odwołujący się do tego pierwotnego gestu założycielskiego jego ludzcy naśladowcy: pasiecznicy.

Warto zauważyć, że często Pan Jezus pojawia się w tej oswojonej przestrzeni pod przebraniem, i to w tak „mediacyjnej” postaci, jaką jest dziad prośalny<sup>216</sup>, przychodzący

---

<sup>212</sup> Por. tamże.

<sup>213</sup> Władysław Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, dz. cyt., s. 114.

<sup>214</sup> Erazm Majewski, *Pszczola w pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” 1901, t. XV, s. 426. Cyt. za: Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 88.

<sup>215</sup> Tamże.

<sup>216</sup> Por. na ten temat m. in. Bohdan Baranowski, *Ludzie gościnka w XVII-XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986.

„stamtąd”, spoza przestrzeni swojskiej<sup>217</sup>. Na pośredniczący charakter tej figury wskazują m.in. jej wiek (stary człowiek, bliski śmierci), zdolność przemieszczania się z wioski do wioski (brak jednoznacznego miejsca przyporządkowania takich osób, jakim jest dom), przekazywanie informacji z różnych miejsc itp. Oczywiście, sam Pan Jezus jest postacią mediacyjną *par excellence* – jest on przecież pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, nie więc dziwnego, że właśnie z nim kontaktuje się często kultura ludowa. W jego postaci *sacrum* zjawia się więc w centrum przestrzeni oswojonej przez kulturę ludową w typowych dla niej formach (dziad prośalny, wędrowiec, proszący o chleb i szukający schronienia), lecz ów istotny dla świętości „naddatek”, moc *numinosum*, ujawnia się w postaci stwarzanych pszczoł czy pierwszego osadzenia ula w dziupli drzewa. Pan Jezus byłby tu więc nie tylko stwórcą pszczoł, ale także pierwszym bartodziejem, którego gest powtarzać będą odtąd wszyscy bartnicy, a później pszczelarze zakładający ule<sup>218</sup>.

To szczególne powiązanie pszczoł z siłami boskimi owocuje częstym posługiwaniem się przez pszczelarzy oraz bartników **modlitwami** i przedmiotami związanymi z obrzędowością katolicką w stosunku do „bożych robaków” – wszak pszczoły miały być jedynymi stworzeniami, które w niezmięnionej postaci przybyły bezpośrednio z raju<sup>219</sup>. Co istotne, ów archetyp pszczoł jako rajskich zwierząt, obecny w kulturze śródziemnomorskiej od starożytności, mocno utrwalił się nie tylko w przekazach folklorystycznych, ale i literackich. Hezjod, przedstawiając w *Pracach i dniach* „wiejską koncepcję harmonii i urodzaju antropokosmicznego”<sup>220</sup>, także powołuje się na dobrodziejstwa wyświadczone przez pszczoły:

Nigdy też nie towarzyszy Głód mężom, co idą za prawem:  
ziemia niesie im dostatek, a w górach przynosi  
dębów poszycie żołędzie i dziuple pszczoły im żywią<sup>221</sup>.

<sup>217</sup> Por. schemat delimitacji przestrzeni w ujęciu fenomenologicznym i językowym w kulturze ludowej według Jana Kajfosa przedstawiony na stronie 61. tej pracy.

<sup>218</sup> Jest to pewne uproszczenie – barć to sztuczna dziupla wykonywana (czyli „dziana”) w ciągle rosnącym drzewie (często **sośnie**, której nazwę Moszyński wywodzi od *so-sn*, czyli drzewo wykłute, z osadzoną barcią, choć z tą etymologią nie zgadzają się językoznawcy, wywodząc nazwę drzewa od koloru szarego, por. Wiesław Boryś, *Słownik...*, dz. cyt., s. 567), by osadzić w nim rój. Dopiero same ule wykonywane różnymi technikami (najczęściej drażone w pniach lub wyplatane) tworzą pasieki.

<sup>219</sup> Jean C. Cooper, *Pszczola [w:] Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. Anna Kozłowska-Ryń i Leszek Ryń, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998, s. 216.

<sup>220</sup> Mircea Eliade, *Traktat o historii...*, dz. cyt., s. 275.

<sup>221</sup> Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 235.



Działalność pszczół jest tu elementem nie tylko boskiego błogosławieństwa i obfitości przyrody, ale także istotnym czynnikiem ładu moralnego: nagrodą za prawe postępowanie. Podobnie obraz wytwarzających miód pszczół buduje idylliczny świat *Bukolik* i *Georgik* Wergiliusza. Utrwalił się on również w języku – wszak rajska kraina wszelkiej obfitości to „kraj mlekiem i miodem płynący”<sup>222</sup>. Same pszczoły, ale także ich produkty – zwłaszcza miód, po części i воск – są uważane za „mediatory uczestniczące w reaktualizacji pierwotnej, rajskiej harmonii”<sup>223</sup>.

Powróćmy do świadectw rajskiego i boskiego powiązania pszczół z obrębem kultury polskiej. Już samo osadzenie roju powinno się rozpoczynać z Panem Bogiem, jak zalecają świadectwa z okolic Krakowa: „niżeli bogobojny pasiecznik osadzi rój złapany, **żegna wprzódy ul**, w którym je ma osadzić, jako też żegna ten sam rój przed osadzeniem, i wtenczas dopiero pszczoły do ula sypie”<sup>224</sup>. Podobnie – jak notuje Kolberg za pracą Wiktora Czajewskiego, badającego zwyczaje na Kurpiach – w miejscach, gdzie można było zakupić miód, „malowany był **krzyż** czerwony na okiennicach”<sup>225</sup>, mający poświadczyć związek „bożych pomocnic” z siłami wyższymi. Ów symbol Chrystusa i związku między niebem a ziemią także – jak twierdzi badacz – przypomina fakt ugoszczenia miodem aniołów, niebieskich przybyszów przez Piasta. Etnograf wiąże się tu bowiem miód ze **świętym prawem gościnności**, szczególnie mocno cenionym na tych terenach<sup>226</sup> oraz w kulturze polskiej. Z faktu malowania krzyża przy barciach badacz wywodzi także popularne na Kurpiach i Mazowszu powiedzenie:

Nie daremno krzyż na miodzie,  
Przezeń wiara jest w narodzie<sup>227</sup>.

<sup>222</sup> Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1, dz. cyt., s. 634.

<sup>223</sup> Piotr Kowalski, *Miód*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 321.

<sup>224</sup> Oskar Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, dz. cyt., s. 116.

<sup>225</sup> Cyt. za Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 27, *Mazowsze*, część IV, dz. cyt., s. 69.

<sup>226</sup> Por. mitologizujący nieco Kurpiów jako szlachetnych, żyjących w zgodzie z naturą mieszkańców puszczy, kontynuujących tradycyjnie słowiańską cnotę gościnności, a Kurpie jako rajska krainę przyjmującą zbłąkanego wędrowca fragment z Wiktora Czajewskiego: „I jeżeli, czytelniku, chcesz sobie **odtworzyć dawną polską przeszłość**, to jedź na »puszczę«. Tam przyjmą cię po polsku, **gościnnie** i chętnie, **jak niegdyś Piast** przyjmował. Usłużne, skrzętne i piękne gospoście podadzą ci szeroką dębową ławę, a zwinni Kurpikowie o długiej, ściągłej twarzy, którą zdobią pociągły prosty nos, wysokie szerokie czoło i jasne oczy, **dobędą z barci wysokich miodu**, zrobionego przez dzikie pszczoły z kwiatu sośniny lub lepkiej topolowej żywicy, tego miodu co nim traktował Piast stary na wiec przybyłych Sarmatów. Idźże więc tam wytchnąć i spożywać miód pod szumiącymi, niegdyś gęstymi borami dawnej Polski [...]”. Por. tamże, s. 68 – 69, podkreślenia moje – M. M.

<sup>227</sup> Tamże, s. 69.

Pszczoły powinny także wraz z gospodarzem obchodzić święta kościelne, przede wszystkim to najważniejsze, jakim jest Wielkanoc. Dowodzą tego słowa pszczelarza z Krakowskiego – notuje Kolberg, „w Dzień Zmartwychwstania Pańskiego, ten kto się zajmuje pszczołami, powinien iść do spowiedzi i – przyjąwszy Komunię świętą – udać się z kościoła prosto do pszczelnika, przez drogę na nikogo nie patrzeć i z nikim nie rozmawiać. Przyszedszy na miejsce, trzeba natychmiast chuchnąć do każdego ula i od wylotu (otworu) obejść go wokoło do trzeciego razu, a tego roku pszczoły roić się będą obficie”<sup>228</sup>. Podobnie w Gody w Kieleckiem gospodarz po powrocie z kościoła powinien iść do pasieki, chuchnąć w dziurki uli i pozdrowić pszczoły, mówiąc „Chrystus się nam narodził”<sup>229</sup>.

Nie brakuje także innych przepisów dotyczących Bożego Narodzenia – również w Kieleckiem, aby się pszczoły dobrze hodowały, trzeba na mszę pasterską (czyli pasterkę) wziąć ze sobą motek nici, a po powrocie do domu (nie wolno wówczas „do nikogo gadać”!) trzeba tymi nićmi opasać ule<sup>230</sup>. Na Podkarpaciu wierzono ponadto, że jeśli podczas adwentu na drzewach ukazują się „pozłotka”, to tego roku pszczoły (oraz drzewa owocowe) obrodzą w wielkiej obfitości<sup>231</sup>. W jednym z wigilijnych przekazów z rejonu Śląska Cieszyńskiego, zanotowanym w miejscowości Pietwałd, opukiwanie pszczelich uli (żeby się miód darzył) pełni istotną funkcję w katalogu świątecznych zwyczajów. Istotny jest także rodzaj wigilijnego oświetlenia – rezygnacja z elektryczności na rzecz świec, dawniej woskowych. Ten ostatni element także funkcjonuje jako wyznacznik odświętnego nastroju do dnia dzisiejszego.

Samo opukiwanie uśpionych zimą uli może mieć charakter **rytualnego pobudzenia**, wyrwania z bliskiego śmierci stanu hibernacji – pobudzające, rytmiczne stukanie może wiązać się z „pobudzeniem (...) nowego życia i słabnącej energii słonecznej, która zdaje się zanikać”<sup>232</sup>. Jak dodaje Piotr Kowalski, otwarcie nowej sekwencji życia jednostki i cyklu przyrodniczego było często sygnalizowane przez odpowiednie posłuszenie się dźwiękami – po zimowej drętwocie i śmiertelnej ciszy hałas jest niezbędny, aby uruchomić moce płodności przyrody<sup>233</sup>, w ten sposób pomaga się więc nie tylko solarnym pszczołom, ale i samemu rodzącemu się w okresie zimowego przesilenia „nowemu słońcu”. Wigilia była też jednym z kluczowym momentów mediacyjnych w roku obrzędowym, a rytualny zgiełk, także

<sup>228</sup> Tamże.

<sup>229</sup> Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 89.

<sup>230</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 19., *Kieleckie*, cz. II, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1963, s. 211.

<sup>231</sup> Oskar Kolberg, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, dz. cyt., s. 286.

<sup>232</sup> Mircea Eliade, *Traktat o historii...*, dz. cyt., s. 374.

<sup>233</sup> Piotr Kowalski, *Cisza/hałas*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 71.

w funkcji apotropeicznej, odstraszającej złe moce, czyniono w każdym momencie przejścia<sup>234</sup> (silnie obecne jest to do dziś w zwyczajach sylwestrowych).

*Na gody*

Jadło się dycki grochomom polywke. (...) Na pszczoły się we Wilje klepało,  
po ulu, aby miały godnie miodu. Potym było jeszcze jedno. Światło się zgasilo,  
a zapoliło sie świeczke<sup>235</sup>.

Nieobojętne dla „bożych robaków” były także ważne święta w życiu pojedynczego człowieka – w Kieleckim wierzono, że gdy się pszczoły pokropi święconą wodą używaną podczas chrztu świętego, to nie będą one odlatywały z ula do obcego miejsca<sup>236</sup>.

Przekonania, przekazywane wśród pszczelarzy jako swoista „wiedza zawodowa”, związane z pszczołami i dzieleniem się z nimi opłatkiem eucharystycznym wiążą się także z innym kompleksem wierzeń dotyczących komunii jako środka magicznego, badanego w połowie ubiegłego wieku przez Ryszarda Ganszyńca<sup>237</sup>. W kontekście Proppowskiej klasyfikacji funkcji i postaci Joanna Tokarska-Bakir badała komunię świętą w wierzeniach średniowiecznej Europy oraz na etnograficznych materiałach współczesnych<sup>238</sup>. Autorka *Legend o krwi* wskazywała przy tym, że w zależności od wariantu danej opowieści sam komunikant i uosabiana przezeń siła sacrum pełniły funkcję Środka Magicznego (a często także Bohatera).

Ten sakrament jawi się bowiem w średniowiecznych egzemplach, szczególnie mocno kształtujących wyobraźnię ludzi tej epoki, jako stop nauczania chrześcijańskiego i toposu starożytnej ambrozji, pokarmu nieśmiertelnych<sup>239</sup>. W źródłach z epoki o konsekrowanej hostii czytamy u Ganszyńca m.in. jako o (...) uniwersalnym „talizmanie dobytku<sup>240</sup>”, panaceum na choroby i płodność zwierząt domowych, zwiększającym mleczność bydła czy wydajność pasieki. Na Kielecczyźnie posuwano się nawet do niespożywania komunikantu i traktowania go jako środka magicznego specjalnej wagi – ksiądz Siarkowski opatruje te praktyki rzecz jasna jako „bezbożne”:

<sup>234</sup> Por. tamże, s. 72.

<sup>235</sup> Zanotowano w Pietwałdzie, „Zwrot” 1984, nr 1, s. 47, cyt. za: Jan Kajfosz, *Magia w potocznej...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>236</sup> Władysław Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, dz. cyt., s. 42, punkt 8. „Zabobony pszczelarzy”.

<sup>237</sup> Ryszard Ganszyniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, t. 44, 1959, s. 45 – 117.

<sup>238</sup> Joanna Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi...*, dz. cyt., zwłaszcza rozdział 2. *Środek magiczny* i 3. *Walka [H] i Zwycięstwo [I]: Środek magiczny poddany próbie [D<sup>I</sup>] i torturowany [E<sup>I</sup>] części pierwszej Dawne narracje o krwi*, s. 138 – 300.

<sup>239</sup> Tamże, s. 138.

<sup>240</sup> Ryszard Ganszyniec, *Eucharystia w wierzeniach...*, dz. cyt., s. 97.

Bezbożni ludzie i owczarze radzą kłaść do ulów komunikant niespożyty przy braniu komunii, żeby się pszczoły darzyły<sup>241</sup>.

Badający dalsze dzieje tego typu praktyk Ganszyniec podaje w swych źródłach przekazy świadczące o ciągłości tych wierzeń aż do XX wieku – w Polsce nawet z roku 1923. Wśród zebranych materiałów sporą część stanowią te związane właśnie z czcią oddawaną sakramentowi przez zwierzęta, w czym szczególna rola przypada pszczołom:

(...) Słodycz niczym najprzedniejszego **miodu** przepelnia przyjmującego komunię. (...) Nawet bezrozumne zwierzęta oddają cześć sakramentowi. Woły u pługa zatrzymują się przed hostią leżącą w bruździe. Osły obładowane zbożem przyklękają przed sakramentem. Pszczoły budują wokół wyrzuconej hostii kaplicę z wosku<sup>242</sup> i na swój sposób odprawiają nabożeństwo<sup>243</sup>.

Ukryta siła sacrum (porzuconej hostii nie widać w bruździe ziemi, ale zwierzęta cudownie „wyczuwają” jej obecność) objawia się napotykanym hostię osłom oraz pszczołom. To kolejny dowód na analizowane już wcześniej mocne powiązanie zwierząt z zaświatami – mają one wgląd w „prawdziwą” istotę rzeczy, dostrzegając w odrzuconej hostii jej prawdziwą, boską naturę. W podejmowanych przez pszczoły – same uważane za zwierzęta święte – czynnościach dostrzega się wręcz zdolność do odprawiania rytuału na cześć ucieleśnionego w hostii Boga. Owady budują bowiem kapliczkę z wosku, zabezpieczając komunikant przed czynnikami atmosferycznymi, a potem nawet odprawiają w niej własne nabożeństwo. Jako zwierzęta według wierzeń pochodzące z raju, a nawet posiadające duszę, są do tego szczególnie uprawnione.

Zgoła inaczej rzecz ma się z ingerencją owadów uważanych za nieczyste i szkodliwe. Jak pisze Ganszyniec, wskazując na piętnowanie wad niedbałego kleru przez część opowieści: „Na przykład w opowieści o hostii, która po trzykroć zeskakuje z korporалу, bo została w niej zapieczona pluskwa”<sup>244</sup>. Inny przykład ochrony przed owadzimi polutantami, które mogłyby zaszkodzić sakralnej czystości hostii, przedstawia za Sarą Lipton

<sup>241</sup> Władysław Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, część I*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. II, wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1878, s. 74. Cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=10814&dirids=1>.

<sup>242</sup> Ganszyniec wprowadza ten motyw jeszcze z Pauzania – w miejscu Chrystusa jest Apollo, zob. Ryszard Ganszyniec, *Eucharystia w wierzeniach...*, dz. cyt., s. 98, przypis 31.

<sup>243</sup> Tamże, s. 97 – 99.

<sup>244</sup> Tamże, s. 99.

Tokarska-Bakir: był nim przyrząd zwany *flabellum*, służący do odganiania much w trakcie sprawowania eucharystii<sup>245</sup>. Wachlarz ten, trzymany przez dwóch diakonów stojących z obu stron ołtarza, wykonany był często z pawich piór, natomiast rączka w znaczniejszych kościołach bądź klasztorach mogła być zrobiona ze srebra, kości słoniowej, etc., a przyrząd ten był używany w kościele zachodnim od IV do XIV wieku.

Podobną do hostii funkcję spełnia inny obrzędowy chleb konsekrowany – opłatek wigilijny, którym dzielono się zarówno między sobą, jak również z mieszkańcami obory i stajni (zwyczaj ten przetrwał częściowo do czasów współczesnych – w sprzedaży występują specjalne, często kolorowe opłatki służące temu, by podzielić się nimi z domowymi zwierzętami). Samo łamanie się opłatkiem ma bardzo wyraźne, choć z biegiem czasu zapomniane umotywowanie magiczne. „Wspólne zjadanie tego samego kawałka opłatka, jedzenie z jednego talerza czy zasiadanie przy jednym stole – to nic innego jak forma kontaktu, która zapewni uczestnikom wieczerzy styczność w nadchodzącym roku. (...) Identyczna motywacja tkwi u podstaw takich zwyczajów, jak podawanie kawałka opłatka (ewentualnie resztek ze stołu) zwierzętom gospodarczym, co miało zapewniać magiczną jedność całej mikroekumeny, czyli wszystkich mieszkańców wspólnej przestrzeni codziennego życia”<sup>246</sup>.

### 3.3.3.1. Newralgiczny moment wyroju

Wracając do owadów uważanych za „Boże pomocnice”, szczególnie cenne także dla człowieka – wielką troską i staraniem trzeba otoczyć pszczoły także w newralgicznym momencie **wyroju**. Istnieje wówczas niebezpieczeństwo, że świeżo wyrojone owady nie będą chciały zostać w pasiece. Wówczas niezbędne okazują się praktyki magiczne wsparte siłą modlitwy i pochwały boskiego imienia. Tak radzono sobie w Krakowskiem: „Gdyby pszczoły rojąc się, chciały z tego miejsca uciekać, biegnij co duchu od wylotu ula rachując trzy razy, i to obróciwszy się wspak pod słońce. Gdy to uczynisz, wówczas klękaj przed otworem ula, i bijąc się w piersi, mów do trzeciego razu: »Niech będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament, krew i ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa, Amen«. Dopiero potem gruchnij dobrze od lewicy (lewą ręką) w ten ul, żeby aż chachoł (snopek do przykrycia) z niego

<sup>245</sup> Sara Lipton, *Images of Intolerance. The Representation of Jews and Judaism in the „Bible moralisee”*, Berkeley – Los Angeles – London 1999, s. 67, cyt. za: Joanna Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi...*, dz. cyt., s. 139.

<sup>246</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej...*, dz. cyt., s. 219.

zleciał, a wnet uciekające pszczoły, skąd wyszły, powrócą i więcej już uciekać nie będą”<sup>247</sup>. Szczególnie drażliwy z punktu widzenia własności moment wyroju jest do dziś otoczony drobiazgową uwagą, a zwłaszcza precyzyjnie reguluje roszczenia pszczelarzy obowiązujący dzisiaj kodeks prawa cywilnego, utrzymujący ciągłość w tym wypadku z dawnym prawem zwyczajowym<sup>248</sup>. Kodeks cywilny daje trzy dni na odnalezienie roju właścicielowi, zarazem pozwalając mu przy tym na wkroczenie na cudzy teren (lecz za naprawieniem wynikłej stąd szkody). Reguluje on także kwestię, czy świeżo wyrojony rój z nową królową osiadł na cudzym terenie w ulu zajęтым bądź pustym (w tym drugim przypadku trzeba rój zwrócić, w pierwszym – staje się on nabytkiem nowego właściciela).

W Małopolsce – jak wspomina Stanisław Sikoń – jeszcze po drugiej wojnie światowej w Wielki Piątek ścisły post dotyczył szczególnie chłopów-pszczelarzy, „aby im wyroje nie pouciekały”<sup>249</sup>. Natomiast w Kieleckiem ksiądz Władysław Siarkowski notuje następujący zwyczaj: „ażeby pszczoły roiły się w czasie najdogodniejszym dla pszczelarzy, należy od posługaczy kościelnych dostać trochę wosku z świecy zwanej paschałem”<sup>250</sup>, o której znaczeniu liturgicznym i podkreślanym sakralnym związku z pracą pszczół była już mowa. Zwłaszcza cenione były tzw. grana, barwione na czerwono i utkwione w świecy liturgicznej w kształcie krzyża, symbolizujące rany Chrystusa.

Wosk taki trzeba było zatknąć w otwór ula, wywiercony w pierwszy czwartek nowego miesiąca. Zwróćmy uwagę na spiętrzone czy też sprzężone działanie siły *sacrum* w tym przypadku – „Boże pomocnice”, święte owady wytwarzają wosk, z którego jest robiony paschał, świeca liturgiczna święcona podczas najważniejszej uroczystości obrządku rzymskiego (Wigilii Paschalnej) – następnie zaś moc ukryta w tym samym paschale, „owocu

<sup>247</sup> Tamże.

<sup>248</sup> Art. 182. **Własność roju pszczół**. § 1. Rój pszczół staje się niczym, jeżeli właściciel nie odszukał go **przed upływem trzech dni** od dnia wyrojenia. Właścicielowi **wolno w pościgu za rojem wejść na cudzy grunt**, powinien jednak naprawić wynikłą stąd szkodę. § 2. Jeżeli rój osiadł w cudzym ulu nie zajęтым, właściciel **może domagać się wydania roju** za zwrotem kosztów. § 3. Jeżeli rój **osiadł w cudzym ulu zajęтым**, staje się on własnością tego, czyją własnością był rój, który się w ulu znajdował. Dotychczasowemu właścicielowi nie przysługuje w tym wypadku roszczenie z tytułu bezpodstawnego wzbogacenia. Dz.U. 2018.0.1025, tj. - Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. [w:] *Kodeks cywilny. Kodeks postępowania cywilnego*, opracowanie zbiorowe, wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa 2018, s. 256.

<sup>249</sup> Stanisław Sikoń, *Ciernista droga. Wspomnienia*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1971, s. 54, cyt. za: Jerzy Gnerowicz, *Słowa miodem pisane*, cz. I, *Dobre przysłowie, kiedy miód w głowie. Pierwsza polska księga przysłów o pszczołach, miodzie i pszczelarzach*, wybór, red. i komentarze Jerzy Gnerowicz, Wydawnictwo Sądecki Bartnik, Stróże 2009, 142.

<sup>250</sup> Władysław Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. IX, wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1885, s. 42, punkt 8. „Zabobony pszczelarzy”. Cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=10814&dirids=1>.

pracy pszczelego roju”, oddziałuje na same pszczoły, pozwalając bartnikom czuwać nad trudnym czasem wyroju.

### 3.3.3.2. Pszczeli patroni

Patronem pszczoł w tradycji ludowej ziem polskich jest przede wszystkim jeden z doktorów Kościoła – św. Ambroży z Mediolanu, któremu pszczoły miały kłaść miód na ustach<sup>251</sup>. Związek pszczoł z mową „miodopłynną”, głoszącą przy okazji Słowo Boże, był silnie usankcjonowany długą tradycją. Owad ten był atrybutem tak doskonałych kaznodziejów, jakimi byli św. Bernard z Clairvaux, po którego płomiennych kazaniach wielu rycerzy „brało krzyż”, czyli udawało się na wyprawy krzyżowe<sup>252</sup> czy Jan Chryzostom (czyli Złotousty), kształcący się w retoryce anachoreta, wygłaszający swe słynne *Mowy wielkopostne* w starożytnej Antiochii. Samo słowo „pszczoła” to po hebrajsku *dbure*, a rdzeń *dbur* oznacza „słowo”, stąd też wzięło się imię Debora, „dobrze oddające misję złotego owada: objawić Słowo, Mowę (boską), Prawdę”<sup>253</sup>. Stąd u Platona pszczoła oznacza poetę<sup>254</sup> – zarówno tego, którego nawiedza natchnienie w postaci *furor poeticus*, „boskiego szału”, jak i tego, który skrzętnie zbiera nektar słów innych twórców, by z niego dopiero uczynić rzecz własną – miód poezji<sup>255</sup>.

Nawiasem mówiąc, także na sąsiedniej Rusi pszczoły cieszą się opieką świętych – w tym także jednego z najważniejszych w panteonie prawosławnym – św. Mikołaja<sup>256</sup>. Jak

<sup>251</sup> Wcześniej byli nimi także m.in. św. Wawrzyniec, św. Bernard z Clairvaux, św. Patryk. Por. Jerzy Gnerowicz, *Słowa miodem pisane*, cz. I, *Dobre przysłowie...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>252</sup> Por. na ten temat Steven Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. II: *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100-1187*, tłum. Jerzy Schwakopf, posłowie Jerzy Zientara, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

<sup>253</sup> Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, dz. cyt., s. 23.

<sup>254</sup> Ciekawie problematykę tę analizuje Dariusz Cezary Maleszyński w pracy *Pszczola – „archi-poeta” (teoria mimesis w dawnej metaforze)*, [w:] Tegoż, *Człowiek w tekście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002.

<sup>255</sup> Por. słowa włożone przez Platona w usta Sokratesa w dialogu *Ion*: „Przecież mówią nam poeci, że z miodopłynnych źródeł i po jakichś ogrodach muz i dolinach zbierają pieśni i przynoszą je nam, **jak pszczoły**; i oni też tak latają. (...) **Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata, i święta**. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu”. Platon, *Ion, Charmides, Lizys*, przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 12.

<sup>256</sup> Za „niewątpliwie najważniejszą postać ze wszystkich świętych czczonych na Wschodzie” uważa Mikołaja lubelska badaczka Maria Ołdakowska, podając stosowne przejawy jego kultu (m.in. przekonanie o wchodzeniu biskupa z Miry w skład Trójcy Św. – wraz z Matką Boską i Zbawicielem). Por. Maria Ołdakowska, *Mikołaj jako imago Dei i vir Dei. Prezentacja wizerunku świętego na wybranych przykładach*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (2008), nr 2 (202), s. 57 – 73. Por. także Borys Andreevič Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, przeł. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Zofia Kozłowska, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985, s. 129 – 131. Badacz wiąże tę szczególną estymę, którą darzyli „Mikołę” ruscy chłopcy, z wpływem, jaki miały na ukształtowanie się

przytacza Borys Uspienski, w jednej z białoruskich pieśni Mikołaj chodzi po lesie i osadza pszczele roje. Gdy Bóg pyta go, gdzie był, Mikołaj odpowiada:

- Po polu chodziłem i rosę rosilem,
- Po miedzy chodziłem, zboże rodziłem,
- Po borze chodziłem, roje osadzałem<sup>257</sup>.

Jak widzimy, ponownie akt założycielski pierwszej barci nie należy do człowieka, lecz jest spowodowany przez obdarzonego mocą sakralną potężnego świętego<sup>258</sup> – w legendzie o pochodzeniu pszczół mówi się, że Pan Bóg obiecał pierwszy rój Mikole<sup>259</sup>. Dalej Uspienski przedstawia charakterystyczne zaklęcia pszczelarzy, w których wspomina się Mikołaja i w których pszczelarze powołują się na jego szczególną moc: „Otoczona jest moja pasieka opieką Mikołajową, żelaznym płotem, kamiennym murem od ziemi do nieba; pokryta jest moja pasieka opieką Mikołajową, żeby cudze pszczoły do niej nie przylatywały...”. Także w pszczelarskich zamawianiach – obok imion „pszczelich bogów”, Zosimy i Sabacjusza, często wzywano imienia Mikołaja<sup>260</sup>. Z kolei na Podhalu wierzono, iż to święty Wawrzyniec szczególną opieką otacza hodowlane roje. Ten święty był tradycyjnie wiązany z ratunkiem innego panaceum – świętego Graala – który to godny pożądanego przedmiot miał ocalić przed swą męczeńską śmiercią z rąk Rzymian. W razie czego do tego właśnie patrona odwoływano się w podhalańskim zamówieniu:

Przez przyczynę Wawrzyńca męczennika  
chroń Boże pszczołki od szkodnika<sup>261</sup>.

Pszczelarze jednak nie są zdani wyłącznie na pośrednictwo świętych, gdy chodzi o zapewnienie pomyślności swoim pszczołom – równie często kontaktują się z siłami sakralnymi bezpośrednio. W Lubelskiem spotkał się Kolberg z takim przekonaniem dotyczącym hodujących pszczoły: „Niepoliczone są zabobony starych pasieczników i trudne do zbadania, bo się z nimi kryją. To tylko pewna, że tych ludzi za **znakomitych czarowników** uważają, a jak czarownice te są szczególnie sławne, że mają najwięcej

---

wizerunku tego świętego wyobrażenia rodem z wierzeń słowiańskich, zwłaszcza boga Welesa (w opozycji do Peruna).

<sup>257</sup> Borys Andreevič Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, dz. cyt., s. 129.

<sup>258</sup> Moc przypisywana Mikołajowi równa była samemu Bogu – pisze o tym szeroko Maria Ołdakowska w cytowanej wyżej pracy.

<sup>259</sup> Borys Andreevič Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, dz. cyt., s. 131.

<sup>260</sup> Tamże.

<sup>261</sup> Maciej Rak, *Robaki*, [w:] *te go ż, Językowo-kulturowy obraz zwierząt...*, dz. cyt., s. 159.



nabiału, tak **pasieczniki-czarowniki** mają najwięcej miodu i najlepiej u nich pszczoły się roją<sup>262</sup>. Także w ożenku największego czarownika folkloru polskiego – Twardowskiego – pszczoła ma swój udział. Dzięki czarnej pomocy szlachcic spełnia warunek zadany przez pannę i zgaduje, że zwierzę ukryte w słoju jest olbrzymią pszczołą<sup>263</sup>.

Przekonanie o „pasiecznikach-czarownikach” było powszechne, choć niekoniecznie pozytywnie oceniane – wpływała na to na pewno tajemniczość i mnogość rozmaitych praktyk, czynionych przez zajmujących się pszczołami, oraz ich niewątpliwa ekskluzywność. Temu brakowi przekonania do pasiecznych „czarów”, przypisującym im raczej proveniencję diabelską niż boską, dowodzi kolejna wypowiedź z Lubelskiego: „Dobra rzecz jest, kiedy kto z Bogiem zaczyna dzieło, ale sromotną jest rzeczą słyszeć **zamawiania po cichu**, jakie w tajemnicy niektórzy wiedzą pasiecznicy, a wierzą w to, że ich zamawiania i zaklinania, sprowadzają pomyślność pasieki”<sup>264</sup>. Niektórzy oskarżali wręcz pasiecznikom, którym się wiodło przy ulach, o kontakty z siłami diabelskimi. Takie przekonania zanotowano w rejonie Lublina jeszcze w 2. połowie XX wieku: „Ludzie opowiadali, że tacy gospodarze, którym pasieka się wiedzie i mają dużo miodu, to sprzedali swe dusze diabłu. Nie chodzą oni za życia do kościoła, a po śmierci ich dusze wędrują do piekła”<sup>265</sup>. Łagodniejszą wersją tego przekonania było przekonanie o „domowniku”, rodzaju opiekuńczego ducha domowego, którego „przeważnie mieli pasiecznicy – pilnował on uli, sadów i pomagał w gospodarstwie”<sup>266</sup>.

Przyjrzyjmy się pokrótce innym jeszcze „zamawianiom i zaklinaniom” hodujących pszczoły. Niektóre rytualno-magiczne czynności pasieczników mają bardziej lub mniej wymierne znaczenie praktyczne (m.in. pocieranie rąk bylicą, by pszczoły nie kęsały<sup>267</sup>, obrona przed napastnikami przez postawienie na miseczce przed ulem trochę wody rozmąconej miodem i mąką, która to jednocześnie zwabi i otruje intruzów<sup>268</sup>, stosowanie jako „wabika” na cudze lub dzikie pszczoły olejku z prażonych żywcem jaszczurek i innych gadów<sup>269</sup>), a inne przede wszystkim symboliczne (zdejbowanie „urzeczenia” przez trzykrotne

<sup>262</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część II, dz. cyt., t. 17, s. 150, [podkreślenia moje – M.M.].

<sup>263</sup> Por. Andrzej Biernacki, *Twardowski*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, dz. cyt., s. 405.

<sup>264</sup> Tamże, s. 151, [podkreślenia moje – M.M.].

<sup>265</sup> Karta nr 8 z Archiwum Katedry Etnografii i Etnologii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie – materiały z badań terenowych prowadzonych w latach 1962 – 1965, cyt. za: Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1987, s. 138.

<sup>266</sup> Karta nr 1476 z Archiwum Katedry Etnografii..., cyt. za Leonard J. Pełka, *Polska demonologia...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>267</sup> Por. Oskar Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, dz. cyt. s. 117.

<sup>268</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>269</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część II, dz. cyt., t. 17, s. 150. Trudno orzekać o skuteczności tego sposobu wabienia pszczół, choć faktem jest, że rozmaite „dryakwie z wszelkich gadów: żab, węży, jaszczurek”

polanie uli wodą z węglem<sup>270</sup>, wsadzanie wysuszonej krtani wilka do ula, by pszczoły były „bitniejsze”<sup>271</sup>, zakopywanie gwoździa lub kawałka drewna z szubienicy w pasiece i smarowanie krwią pierwotnego cielęcia uli, by owady nie uciekały<sup>272</sup>). W społeczności łemkowskiej panowało np. przekonanie – zgodne z zasadą styczności – że pszczelarz nie powinien obmywać ciała zmarłego, gdyż mogą mu wyginąć pszczoły<sup>273</sup>. Z drugiej strony, w rozpowszechnionej opinii ludu pasiecznicy powinni się cechować nienaganną kondycją moralną – wszak, jak mówi przysłowie, „u złego bartnika i miód gorzki”<sup>274</sup>, co jest kolejnym dowodem na specjalny związek, jaki łączył gospodarzy z ich pszczołami.

### 3.3.3.3. Święte pszczoły, boski miód

Mediacyjny charakter pszczół ujawnia się także – a z punktu widzenia człowieka pewnie przede wszystkim – w ich wytworach: w miodzie i w wosku. W kulturze śródziemnomorskiej słodki wytwór pszczół miał znaczenie inicjacyjne i liturgiczne od starożytności – w Eleusis kapłanki nosiły imię pszczół<sup>275</sup>. Sama Demeter nazywana była pszczolą ze względu na to, że wraz z wiosną przynosiła życie i siłę witalną roślinom, kwiatom i zbiorom, podobnie jak robią to pożyteczne owady, zapylając je. Pszczola, uważana w starożytnej Grecji za zwierzę poświęcone bogom, pełniła symboliczną funkcję psychopomposa oraz osoby poddawanej przemianie podczas rytuału:

Jak w całej Helladzie i w kręgu kultury greckiej, pszczoła symbolizowała boską ideę życia i śmierci, tak w Misteriach Eleuzyńskich owad ten konotował bezpośrednio inicjację w śmierć i odrodzenie oraz bezpośrednio doświadczane

---

stosowane były na ziemiach polskich od dawna przez kobiety jako istotny lek, a nawet jeden ze sposobów na zachowanie „gładkiej pici”. Por. Łukasz Gołębiowski, *Domy i dwory: przy tém opisanie apteczki, kuchni, stołów, uczt, biesiad, trunków i pijatyki; łaźni i kąpiele; łóżek, pościeli, ogrodów, powozów i koni; błaznów, karłów, wszelkich zwyczajów dworskich i różnych obyczajowych szczegółów*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983 (przedruk oryginału, który ukazał się nakładem autora w Warszawie w roku 1830), s. 25.

<sup>270</sup> Por. Oskar Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, dz. cyt. s. 116.

<sup>271</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część II, dz. cyt., t. 17, s. 150.

<sup>272</sup> Tamże, s. 151.

<sup>273</sup> Marta Graban-Butryn, *Śmierć i pogrzeb w społeczności łemkowskiej* (referat wygłoszony w Szczecinie podczas konferencji *Świat Słowian w języku i kulturze*), cyt. za Maciej Rak, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>274</sup> *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, zebrał i oprac. Samuel Adalberg, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894, s. 15. (cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=18873&dirids=1>).

<sup>275</sup> Julie Sanchez-Parodi, *The Eleusinian Mysteries and the Bee*, „Rosicrusian Digest”, Volume 87, 2009, nr 2, s. 43 – 48 (cały numer poświęcony Eleusis). Por. także Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, dz. cyt., s. 23.

podczas obrzędu przejścia ku czci Demeter osobistą regenerację oraz transformację *mystai* (poddawanych inicjacji)<sup>276</sup>.

Warto zauważyć w tym miejscu paralelę takiego przedstawiania pszczoły z omawianą symboliką „kubka Dionizosa”, czyli solarnych chrząszczy: skarabeusza, rohatyńca czy jelonka rogacza – w tamtym okresie rozróżnienia gatunkowe nakładały się na znaczenia symboliczne<sup>277</sup>. Były one poświęcone Dionizosowi, czyli bóstwu także kojarzonemu z zejściem do krainy umarłych (motyw *katabasis*), a następnie zmartwychwstaniem. Według historyków także miód pitny był rytualnym napojem Greków sprzed epoki wina, poświęcony bóstwom chtonicznym wiązał się ze śmiercią i odrodzeniem. Przez długi czas miód był używany podczas rytuałów eleuzyńskich, podczas których nigdy nie pito wina, powołując się na przykład samej Demeter, wedle mitu odmawiającej tego napitku i przygotowującej własny – właśnie miód (fermentacja także ma tu walor symbolicznej transformacji, która dokonuje się w samym *mystai* podczas misteriiów)<sup>278</sup>.

Istotnym analogonem dla centralnego mitu vegetacyjnego, odgrywanego podczas misteriiów eleuzyńskich, czyli opowieści o Demeter i porwanej Korze-Persefonie, powracającej wraz z odradzającą się wiosenną przyrodą, jest historia hetyckiego boga urodzaju Telepinu, w której centralną rolę odgrywa właśnie pszczoła<sup>279</sup>. Recytacja tego mitu także odgrywała kluczową rolę podczas obrzędów<sup>280</sup> – podobnie rzecz się miała z inscenizowaną i odgrywaną przez kapłanki historią Kory i Demeter w misteriach eleuzyńskich. Rozgniewany bóg urodzaju (początek opowieści zaginał, nie wiadomo więc, z jakiego powodu) postanawia zniknąć, a wtedy nie tylko cała vegetacja zamiera, ale i katastrofa ma wymiar niemal kosmiczny: gaśnie ogień w paleniskach, owca porzuca swe jagnię, zwierzęta ani ludzie nie łączą się w pary, pastwiska i źródła wysychają. Bóg-Słońce wysła więc posłańców, lecz osioł, a później i sam bóg burzy, potężny Teshub (ojciec Telepinu, główne bóstwo panteonu hetyckiego), wracają z niczym. Wreszcie Bogini Matka wysła pszczołę – jej dopiero udaje się znaleźć boga śpiącego w zagajniku i zbudzić go użądleniem. Rozwścieczony bóg zsyła na kraj burze i trzęsienia ziem, lecz bogowie

<sup>276</sup> Julie Sanchez-Parodi, *The Eleusinian Mysteries and the Bee...*, dz. cyt., s. 43, tłumaczenie własne.

<sup>277</sup> Por. Yves Cambefort, *Beetles as religious symbols*, dz. cyt.

<sup>278</sup> Julie Sanchez-Parodi, *The Eleusinian Mysteries and the Bee...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>279</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>280</sup> Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1., *Od epoki kamiennej do misteriiów eleuzyńskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997, s. 93.

uspokajają go w magiczny sposób, dzięki czemu przyroda wraz całym światem wracają do normy<sup>281</sup>.

Pszczola pełni więc w hetyckim micie funkcję ambiwalentną – z jednej strony efektem jej działania jest pobudzenie zamarłej wegetacji, z drugiej – wywołuje ona gniew demiurgicznego boga. Eliade mówi tu wręcz o unikatowości hetyckiego przekazu, w którym mamy do czynienia z bogiem-twórcą, który zwraca się przeciwko własnemu stworzeniu wskutek irracjonalnej, nieumotywowanej „wściekłości”. Jednak to interwencja dociekliwej pszczoły (nawet bóg Teshub nie potrafił znaleźć swego syna Telepinu) pomaga przywrócić światu równowagę, a jej ukłucie – choć bolesne i wywołujące furję – jest koniecznym etapem powracającego życia.

W tradycji ościennych Germanów, a zwłaszcza Finów, miód był nie tylko napojem rytualnym, używanym podczas uczt zarówno w Asgardzie, jak i Midgardzie (później zastąpiony przez piwo<sup>282</sup>), ale i cudownym napojem życia, zapewniającym „życie, płodność i regenerację”<sup>283</sup>. Wedle klasyfikacji Proppowskiej miód funkcjonuje w tych opowieściach jako Środek Magiczny<sup>284</sup>. Poniżej zestawiono cztery ważne elementy związane z przedchrześcijańskimi motywami związanymi z wyobrażeniami o Środku Magicznym, które pozwalają spojrzeć na opowieści o miodzie w szerszym kontekście:

- 1) indoeuropejski motyw nektaru nieśmiertelności, boskiego napitku jako źródła życia i mocy;
- 2) rywalizację dwóch grup istot o ów Środek Magiczny; np. w mitologii buddyjskiej dewy (bogowie) i asury (zazdrośni półbogowie) rywalizują o owoce z Drzewa Życzeń, które rośnie w kraju półbogów, ale jego owoce zbierają wyłącznie bogowie;
- 3) motyw źródła niewyczerpującego się pożywienia i napoju, wyobrażanego przez cudowny kociołek czy czworościenny puchar, półmisek, stół itd., w którym po nałożeniu się znaczeń chrześcijańskich „życia wiecznego” przetrwały stare wyobrażenia o nieśmiertelności;

<sup>281</sup> Por. tamże.

<sup>282</sup> Por. rozdział XII pt. *Święte piwo* monumentalnej pracy Martiego Haavio, *Mitologia fińska*, przeł. Jerzy Litwiniuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 293 i następne (zwłaszcza podrozdział 7. *Miód, metu, kwas, kahja* oraz 8. *Dziwa miodu*).

<sup>283</sup> Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, przedm. Georges Dumézil, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 301 (rozdział VIII. *Roślinność: symbole i rytmy odnowienia*). Eliade analizuje tu wodę z hinduskich mistycznych źródeł, znajdujących się w niebie, jako „prototyp [i miejsce pochodzenia] wszystkich napojów odradzających i udzielających nieśmiertelności – *hom* biały, *soma*, boski miód Finów itd.”, por. tamże, s. 302.

<sup>284</sup> Zwraca na to uwagę Joanna Tokarska-Bakir w pracy *Legends o krwi...*, dz. cyt., s. 195.

- 4) motyw krwi jako źródła życia i mocy (krew bohatera lub boga może wzmocnić magiczny napój).

Wyróżniony w punkcie drugim motyw rywalizacji o środek magiczny (który wedle Proppa musi być „zdobyty w określony sposób – podarowany przez zmarłego ojca, Babę-Jagę, wdzięcznego pochowanego zmarłego, zwierzę-władcę; krótko rzecz ujmując, magiczny przedmiot jest wzięty »stamtąd«<sup>285</sup>) występuje np. w germańskiej mitologii skandynawskiej. Przybiera tam postać współzawodnictwa albo Wanów i Asów albo też olbrzymów z bogami – Asami, zamieszkującymi twierdzę Asgard. Przedmiotem rywalizacji są między innymi złote jabłka dające bogom wieczną młodość, a także „magiczny miód natchnienia” (związany z imieniem Odyna, który wykradł go olbrzymom po tym, jak ci z kolei skradli go karłom).

W mitologii germańskiej ów środek magiczny pojawia się pod postacią *skaldamjöd*, miodu Skaldów z dodatkiem krwi „najmędrzej istoty świata”, Kwasira, łagodnego bohatera kulturowego, znawcy rzemiosł, leczenia i zaklęć, zamordowanego przez złych karłów. Ów miód z krwią nie był tylko, jak chcą późniejsze, romantyzowane wersje mitu, „napojem poetów i pieśniarzy”, ale wszechstronnym środkiem magicznym:

ten, kto się go napił, przejmował mądrość Kwasira, a także zyskiwał panowanie nad magią, szczególnie zaś nad dziesięcioma pieśniami-zaklęciami runicznymi, władającymi całym życiem, poczynając od miłości, a skończywszy na wojnie<sup>286</sup>

Mówi się, że napiwszy się go, wojownicy Odyna nie zwracali uwagi na odniesione rany, co dowodzi nie tylko ekstatycznych, ale i apotropaicznych właściwości świętego napitku. Zapewne miód, jak następnie hostia w czarach europejskich, miał zabezpieczać wojowników przed zranieniem.

Martti Haavio notuje obecną w folklorze fińskim jeszcze na początku XIX wieku (1810) obrzędową pieśń o narodzinach piwa (tzw. „Hymn z Paltamo”), zawierającą reminiscencję o piciu miodu na ucztach, wchłoniętą potem przez pieśń o narodzinach piwa<sup>287</sup>. Jej końcowa część to modlitwa do obdarzonej mocą stwórczą „Dziewy miodu”, świadcząca niezbicie o funkcji syconego miodu jako talizmanie dobytku i urodzaju oraz napoju obrzędowym:

<sup>285</sup> Włodzimierz Propp, *Morfologia bajki*, dz. cyt., s. 214.

<sup>286</sup> Arkadiusz Szrejter, *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, dz. cyt., s. 83.

<sup>287</sup> Martti Haavio, *Mitologia fińska*, dz. cyt., s. 296.

Dziewo miodu, miła panno,  
 Bogini wielce wysoka,  
 Użycz nam miodu z niebiosów,  
 Pokrop z chmur miodową sytą  
 Na prac naszych dokonanie,  
 Na obrzędów dopełnienie<sup>288</sup>.

Innym dowodem przechowania istotnego przekazu kulturowego (narodziny miodu) w nowszych tekstach folkloru (pieśń o narodzinach piwa zanotowana w Ingrii środkowej w 1881, śpiewana przy ważeniu) jest zapis z wsi Hevaa, w którym rolę sprawczą pełni nie bogini, „Dziewa Miodu”, ale sama pszczoła, obdarzona mocą demiurgiczną – jest ona w pieśni niezbędnym katalizatorem udanego procesu otrzymania świętego napoju:

Dobry mąż uwarzył piwko, a lepszy dołożył chmielu; nie sfermentowało piwo, nie burzy się braha męża. **Pszczola** to miła ptaszyna, miły ptak z długim języczkiem. Zleciała na rękę męża, na duży palec znachora. Jęło piwo fermentować, wzburzyła się braha męża, zaszumiał **miód** dla mężczyzny<sup>289</sup>.

Pszczola pomaga warzącemu w momencie najbardziej newralgicznym – rozpoczyna samą fermentację, bez której cały wysiłek włożony w przygotowanie napoju poszedłby na marne. Jest to też część procesu pozostająca częściowo poza kontrolą człowieka – choćby wszystko zostało zrobione zgodnie ze sztuką („Dobry mąż uwarzy piwko, lepszy dołoży chmielu”), to i tak sam moment poczęcia się rytualnego napoju (miodu, później piwa) musi zostać rytualnie zabezpieczony poprzez ingerencję świętego zwierzęcia („miłej ptaszyny”) – pszczoły.

#### 3.3.3.4. Właściwości uzdrawiające i mediacyjne pszczelich produktów

Produkty pszczele były ważnymi elementami polskiej medycyny ludowej; to ich zakorzenienie ułatwiło z pewnością karierę, jakie robią wśród dzisiejszej licznej klienteli paramedykamentów. Producenci zaś miodu, wosku, mleczka pszczelego czy propolisu – wykorzystując ów potencjał – chętnie zaś odwołują się do pojęć takich jak medycyna „naturalna” czy „tradycyjna”. Mediacyjny charakter samych boskich owadów był bowiem przypisywany także ich produktom.

---

<sup>288</sup> Tamże.

<sup>289</sup> Tamże.

Sam pszczeli miód był (i pozostał do dziś) istotnym lekarstwem w polskiej kulturze ludowej, przeprowadzał więc chorego z niebezpiecznego, „przejściowego” stanu choroby z powrotem do świata zdrowych – stosowano go m.in. w chorobach gardła i krtani<sup>290</sup> oraz w ogóle dróg oddechowych oraz serca. Mieszkańcy wsi karpackich wszystkie stosowane lecznicze syropy określano wspólnym mianem „miodków”<sup>291</sup>, na wpływ miał zapewne także ich słodki smak. Także śniący się miód w senniku ludowym oznaczał zdrowie<sup>292</sup>.

Z kolei воск pszczeli był sposobem na szybkie gojenie się ran<sup>293</sup>, a mieszkańcy m.in. Beskidu Żywieckiego i Śląskiego kładli *woszczyznę* dzieciom na pępek, aby mógł „tą drogą wyciągnąć wszystkie choroby”<sup>294</sup>, co było szeroko praktykowane przez tamtejsze *hebamy* (nazywane tak w okolicach Brennej), *babicowe* (Żywiecczyzna) czy *babicule* (Beskid Śląski), czyli cieszące się ogromnym szacunkiem położne. Z bardziej znanych położnych (których rola nie ograniczała się bynajmniej do czynności związanych z ciążą i porodem) Danuta Tylkowa wymienia m.in. „Waszutkę” z Pietroszonki w Istebnej, Katarzynę Turkową, czyli „Kropiatą Kaśkę” oraz Marię Kubiesa z Soli. W beskidzkich wsiach owe ludowe położne po porodzie i obcięciu dziecku pępownicy przykładają na pępek kawałek rozmiękczonego wosku (*woscyny*), a następnie owijają w tym miejscu brzuch kawałkiem lnianego płótna. Codziennie przy kąpieli zdejmowały воск i dokładnie go płukały w gorącej wodzie, po czym znów przykładają. „Woscyna wyciągała brudy i goiła, a za kilka dni to samo odpadło”, opowiadała respondentka z Soli, urodzona w 1928 roku<sup>295</sup>. Dzięki temu wykorzystywano antybakteryjne воск i propolisu, a wskutek tych zabiegów pępek u noworodka mógł ładnie „odpaść”, nie wywołując zakażenia i pozostawiając po sobie zagojoną skórę.

Funkcje mediacyjna i uzdrawiająca mieszają się płynnie – niektóre praktyki ludowe swą skuteczność zawdzięczają faktycznym prozdrowotnym właściwościom miodu i wosku, niektóre – ich łącznością z zaświatami (sygnalizowaną nie tylko pszczelim pochodzeniem, ale i złotą barwą) oraz przypisywaną im stąd mocą. Mnogość praktyk ludowych wykorzystujących воск była ogromna – przywołajmy tu choćby praktykowany na Śląsku

<sup>290</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego...*, dz. cyt., s. 179, 181. Miód występuje tu jako substancja towarzysząca – miesza się z nim jaskółcze gniazdo, sok z cebuli czy popiół ze spalonej sowy.

<sup>291</sup> Por. na ten temat Danuta Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 50.

<sup>292</sup> Zanotowane w dwóch miejscach, por. Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 186.

<sup>293</sup> Por. Stanisława Niebrzegowska, *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 128.

<sup>294</sup> Danuta Tylkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich...*, dz. cyt., s. 34 – 35.

<sup>295</sup> Tamże.

zwyczaj smarowania w noc wigilijną oczu dzieciom, co miało zapobiegać ich ropieniu<sup>296</sup>. W innych regionach stosowano ten sam zabieg, gdy owrzodzenie oczu już się pojawiło<sup>297</sup>. Z kolei miód stosowano także – często w połączeniu z czosnkiem i cebulą – na bóle gardła<sup>298</sup>, a zmieszany z mlekiem i czosnkiem – traktowany był jako lek na przeziębienie. Te praktyki są na ziemiach polskich po dziś dzień szeroko stosowane.

Podobnie wykonana z wosku gromnica pomagała (i nadal pomaga) przejść przez najtrudniejsze chwile – umożliwiała przetrwanie groźnej burzy czy też przeprowadzenie umierającego „na drugą stronę”<sup>299</sup>. Gromnica jako znak siły *sacrum* przychylny człowiekowi pomagała także poradzić sobie z demonicznymi zagrożeniami (czyli siłą *sacrum* nieprzychylną czy też potencjalnie przynajmniej szkodliwą). Na Śląsku Cieszyńskim zanotowano „godkę”, w której na pojawienie się w domu utopca domownicy reagują zapaleniem *grómiczki* (czyli świeczki święconej na gromnicę), dzięki czemu pozbywają się nieproszonego gościa z domu<sup>300</sup> – pełni więc ona w tym wypadku funkcję apotropeionu. Zasadą działania takiego środka obronnego (z gr. *apotropeion* oznacza właśnie „obronę”) jest skuteczne ustanawianie granicy odgradzającej człowieka (jego dom, gospodarstwo, wieś, świat) od obcego świata szkodliwej mocy *sacrum*. Tym samym przedmioty apotropeiczne zamykają drogę demonom bądź odwracają niepożądane działania<sup>301</sup>.

Przywołaną tu teorię apotropeionu przedstawioną przez Piotra Kowalskiego należałoby zmodyfikować o wskazania Jana Kajfosa. Wedle tego badacza folkloru Śląska Cieszyńskiego użycie środka obronnego nie tyle kończy kontakt z *sacrum*, co raczej zamyka granicę przed szkodliwym działaniem „obcej” siły (oznaczanej przez Kajfosa jako *sacrum* ujemne), a otwiera ją na kontakt z pomocną siłą *sacrum* ochronnego, waloryzowanego pozytywnie (np. Boga, Jezusa, Maryi, innych świętych, duchów opiekuńczych itd.). Jak pisze

<sup>296</sup> Henryka Wesołowska, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. Dorota Simonides i Piotr Kowalski, Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych, Wrocław – Warszawa 1991, s. 274.

<sup>297</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, dz. cyt., s. 141.

<sup>298</sup> Tamże, s. 179. Biegeleisen pisze także o przepisie XVI-wiecznego lekarza, który na podobne bóle nakazał spożywanie z miodem i cebulą jaskółczego gniazda, por. tamże.

<sup>299</sup> Jak już to zostało zasygnalizowane, sama pszczoła była uważana w wielu kulturach za psychopomposą – tego, który przeprowadza dusze w zaświaty; była także uważana za symbol duszy i nieśmiertelności (więcej o tym elemencie postrzegania owadów, także pszczół, w kolejnym podrozdziale pracy). Por. Jean C. Cooper, *Pszczola* [w:] *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, dz. cyt., s. 216. Wierzano także, że same dusze zmarłych zjawiają się pod postacią pszczół – między innymi w Rosji i w Bułgarii i częściowo tym Moszyński tłumaczył szczególną cześć, jaką powszechnie okazuje się tym owadom. Por. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 551.

<sup>300</sup> Zanotowano w Lutyni Dolnej, „Zwrot” 1984, nr 9, s. 59 – 60, cyt. za: Jan Kajfosh, *Magia w potocznej narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 247 – 249.

<sup>301</sup> Piotr Kowalski, *Apotropeion*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 22.



Eliade, chodzi o wydzielenie skosmizowanej enklawy<sup>302</sup>, uporządkowanego, bezpiecznego świata śmiertelników, w którym moc „z tamtego świata” zostaje pozyskana na skutek rytuału i działania apotropeicznej substancji czy przedmiotu. Ta „skosmizowana enklawa” nie jest bynajmniej wyłączona z mocy *sacrum*, lecz jest najpełniejszym wcieleniem aktu boskiego uporządkowania, powtarzanego potem przez ludzi. Jej granice zaś mają za zadanie ochronę przed szkodliwą siłą „stamtąd”.

Sam воск ma właściwości apotropeiczne oraz magiczne – rozpowszechnione jest zwłaszcza używanie go w rozmaitych momentach granicznych, jak te wyżej wspomniane, związane z narodzinami, śmiercią i chorobą. Na Huculszczyźnie umierającemu – niezależnie od jego płci – wkłada się na palec pierścień z wosku<sup>303</sup>. Także podczas narodzin dziecka na Huculszczyźnie woskowa świeca pełni ważną funkcję łączącą nowonarodzonego z *sacrum* i przeprowadzającą go przez obrzędy przejścia. Jak podaje *Krótki przewodnik po Huculszczyźnie*, wedle wierzeń Huculów w czasie urodzin dziecka pod oknami zbiera się dwunastu sędziów i przeznacza mu los poprzez wybranie gwiazdy. Aby w tym czasie diablica nie zamieniła dziecka na tzw. *obmiennyka*, baba zapala **woskową świecę**, aby przyszedł anioł i pilnował go. Świeca ta pali się aż do chrztu<sup>304</sup>.

Obrzędy związane z narodzinami na Huculszczyźnie kończy uroczystość tzw. **kołaczyn** (nazwa pochodzi od podawanej wtedy potrawy obrzędowej), gdzie podczas uczyty przed każdym uczestnikiem stoi garnuszek z wodą albo z mlekiem, a na tym naczyniu leży obwarzanek. Do każdego obwarzanka gospodyni przylepia zapaloną cienką świeczkę woskową i zwraca się do obecnych słowami: „Niech Bóg przyjmie za duszę!”<sup>305</sup>. Do dziś na ziemiach polskich świeca woskowa jest niezbędnym elementem chrztu nowonarodzonego dziecka oraz – w przypadku gromnicy – rytuałów pogrzebowych. Jak widać, ta wytwarzana przez pszczoły substancja ma bardzo silnie zakonotowane (choć niekoniecznie uświadamiane) właściwości mediacyjne, towarzysząc człowiekowi w najważniejszych

<sup>302</sup> Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 365.

<sup>303</sup> Por. Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1930, s. 154. (Cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=7763&dirids=1>). Także dziewicy kładzie się na głowę poślaczany wianek z barwinków i chustkę do ręki, a parobkowi przywiązuje się ją do pasa.

<sup>304</sup> Por. *Krótki przewodnik po Huculszczyźnie: od Hnitesy po Rogoze* (zestawił komitet redakcyjny), Główna Księgarnia Wojskowa, Warszawa 1933, s. 26 – 27. (Cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=11699&dirids=1>). Dziecko odmienione można odzyskać, bijąc *obmiennyka* na miedzy prętem głogowym po plecach.

<sup>305</sup> Henryk Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłką*, Instytut Stauropigjański, Lwów 1929, s. 98. (Cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=7754&dirids=1>), s. 153.

obrzędach przejścia, ułatwiając opuszczenie najbardziej niebezpiecznych, granicznych stanów<sup>306</sup> – podczas narodzin i śmierci.

Wosk i wykonane z niego artefakty pełnią ważną rolę w pośredniczeniu między chorym a świętym patronem, który ma doprowadzić do jego uzdrowienia. Między innymi w okolicach Mazowsza, jak przytacza Henryk Biegeleisen, kiedy dziecko ciężko zachoruje, oddaje się je pod opiekę Matki Bożej lub świętego, czyniąc przy tym jednocześnie ofiarę: „Zazwyczaj ofiarują na ołtarz patrona lub patronki jeno **świecę woskową**, ale tej wagi co chore lub uzdrowione dziecko waży. Waga ciała ma oznaczać brzemień ofiary, którą kupuje się zdrowie ludzkie”<sup>307</sup>. Także wota w formie wyleczonych części ciała także najczęściej odlewano z wosku (choć także z metali szlachetnych)<sup>308</sup>. Często woskowe wotum przedstawiające chorą osobę, zwierzę, kończynę lub część ciała (np. wątrobę czy płuca) posiadało knot, a wówczas zapalenie takiej ofiary w kościele miało przynieść zdrowotne rezultaty<sup>309</sup>. Na Kurpiach popularne były zwłaszcza schematycznie wykonane z wosku wizerunki zwierząt – głównie koni, krów, owiec oraz kur i kogutów, choć zdarzały się także wyobrażenia świń oraz psów. Na świętego Walentego w lutym lub w święto Przemienienia Pańskiego w sierpniu odbywało się specjalne nabożeństwo, które miało przynieść dobry chów żywemu inwentarzowi. Wierni obchodzili trzykrotnie ołtarz z wyeksponowanymi figurkami, a następnie „opłacali” je ofiarą pieniężną, by zapewnić sobie pomyślność w całym nadchodzącym roku (później figurki zwracano i były one chowane na następną uroczystość). Chorzy z kolei przykładali sobie owe figurki wotywne do chorych miejsc – wiara w ich moc była powszechna, na święto zjeżdżali wierni z odległych miejscowości. Woskowe podobizny zwierząt były wykonywane przez tzw. *brastewnych* (członków rady parafialnych lub po prostu kościelnych), którzy – ukryci za ołtarzem – rozdawali wota wiernym za ofiarą. Jeszcze w 2004 roku w Brodowych Łąkach Mateusz Braun opisał i sfotografował istniejący do dziś zwyczaj chodzenia z procesją proszą z woskowymi wotami w kształcie zwierząt hodowlanych<sup>310</sup> (ilustracja 1.3.9).

<sup>306</sup> Mam tu na myśli kończący się pełnym niebezpieczeństw porodem etap życia płodowego i wejście w życie społeczne w przypadku obrzędów towarzyszących narodzinom oraz względnie „oswojone” opuszczenie wspólnoty w przypadku śmierci – tu dochodzi także ambiwalentny status trupa jako materii znajdującej się pomiędzy życiem a śmiercią. Por. na ten temat Louis-Vincent Thomas, *Trup: od biologii do antropologii*, przeł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

<sup>307</sup> Tamże, s. 98 [podkreślenie moje – M.M.].

<sup>308</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>309</sup> Tamże.

<sup>310</sup> Mateusz Braun, *Jacek Olędzki (1933 – 2004), etnograficzny mnich*, „Rocznik Mazowiecki” 2005, t. 17, s. 195 – 198. Braun udokumentował obrzęd, zainspirowany znanymi filmami dokumentalnymi pt. *Ofiara*, *Czekam na Twe zmiłowanie* i *Kadzidło*, nakręconymi w 1958 przez znanego etnografa i dokumentalistę folkloru, Jacka Olędzkiego oraz jego artykułami na ten temat (Jacek Olędzki, *Wota woskowe ze wsi Brodowe Łąki*



Ilustracja 1.3.9. Wybór odpowiednich woskowych figurek wotywnych w miejscowości Brodowe Łąki, 6 sierpnia 2004, fot. Mateusz Braun

Źródło: Mateusz Braun, *Jacek Olędzki (1933 – 2004), etnograficzny mnich*, „Rocznik Mazowiecki” 2005, tom 17, s. 198

Miód i воск – m.in. ze względu na swe działanie konserwujące<sup>311</sup> i antybakteryjne – były także uważane za substancje niezwykle czyste. Podobnie o samych pszczołach istnieje szereg przekonań dowodzących ich szczególnej predylekcji do rozmaicie rozumianej (także moralnie) czystości, dobra oraz prawdy. Dlatego wierzono, że Bóg ustanowił rozmnażanie pszczoł nie drogą płciową, lecz przez dzieworództwo – królowa bez zapłodnienia składa jaja, z których wykluwają się młode: zarówno robotnice, jak i królowe<sup>312</sup>. Owady te w dodatku mogły usiąść tylko na dziewczynie, która pozostała dziewicą, nie czyniąc jej krzywdy; podobnie nie dotkną one kłamcy. W Poznańskim istniało przekonanie, że pszczoły nie kłują niewinnych – Kolberg zanotował opis następującej sceny: narieczona poprowadziła swego oblubieńca w niedzielę pod lipę, na której osiadł rój pszczoł, i odeszła. Skoro się okazało, że pszczoły go nie dotknęły, narieczona wróciła mówiąc: „ciebie biorę, boś wierny i trzeźwy”. Sama też przeszła tę samą próbę, a pszczoły, nie kłując jej, stwierdziły jej czystość i prawość<sup>313</sup>.

Upajające właściwości miodu pitnego z kolei doskonale nadawały się do wykorzystania przy wprowadzaniu w trans tych, którzy mieli objawić tajemnice przyszłości – tak działo się choćby w wypadku kapłanek greckich. Wzorem miały być dla nich Trije, trzy córki Zeusa, które (prócz tego, że wynalazły wróżenie za pomocą kamyków)

---

i Krzynowłoga Wielka, „PSL” 1960, nr 1, s. 3 – 22; *Symboliczne ofiary woskowe ze wsi Kadzidło*, „PSL” 1962, nr 2, s. 92 – 97).

<sup>311</sup> A nie ograniczało się ono do produktów spożywczych – do balsamowania zwłok używano zwykle wosku pszczelego, tak jak działo się to w Egipcie. Por. Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, dz. cyt., s. 26.

<sup>312</sup> Zanotowano m.in. w zachodniej Serbii. Por. Aleksandr W. Góra, *O zasadach opisu zwierząt w słowiańskiej kulturze ludowej*, [w:] „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 12, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 260.

<sup>313</sup> Oskar Kolberg, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. VII, t. 15, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1962, s. 62.

wpadały w uniesienie prorockie po zażyciu tego napitku. O kapłankach mówiono, że jeśli napiły się miodu, mówiły prawdę; jeśli nie – przepowiadały fałszywie<sup>314</sup>.

Mediacyjny i „przejrzysty” charakter wosku uwidacznia się przede wszystkim w jego **funkcji rewelatorskiej**: wosk pszczeli potrafi uchylić znajdującemu się tu i teraz człowiekowi rąbka przyszłych wydarzeń, ujawniając swe walory wróżebne, czy też wyjaśnić tajemnice snu lub innych utajonych spraw. By wosk mógł rozjaśnić mroki przyszłych zdarzeń (nie zapominajmy, że świece długo były jednym z najważniejszych źródeł sztucznego światła), trzeba dopełnić pewnych rytualnych warunków. W Dereźni na Zamojszczyźnie w 1984 roku zanotowano taki oto przepis na lanie wosku, który odlać należy sześć lub dziewięć razy przed wschodem lub po zachodzie słońca: „Tam jak dziecko jest przestraszone, to zaleca tam ta, że przed wschodem słońca żeby tam sześć czy dziewięć razy, żeby nieparzyście ten wosk odlewa. A innym znów po zachodzie słońca. Że przecież jak słońce jest to nie wolno”<sup>315</sup>.

Czemu służyć ma jednak to specjalne, „nocne” odlewanie wosku przy przestraszonym dziecku? Odpowiedź znajdziemy u Kolberga, zanotowaną w Krakowskim: „Często przytrafia się mianowicie, iż dziecię śpiąc, za najmniejszym szmerem, a nawet i bez tego zrywa się, nieraz siada i płakać zaczyna. To wszystko przełęknienu przypisują, a jedynym środkiem na to jest **lanie wosku** przez miotłę na podstawioną wodę. Ułana postać **przedstawi**, czego dziecię się przełękło. A tak z tem przedmiotem dziecię oswoić usiłują, w nadziei, że cierpienie ustanie, [...] a wówczas dzieci ochraniają od tego przedmiotu”<sup>316</sup>. Oswajanie to często miało miejsce poprzez wieszanie wylanej formy przedstawiającej rzekomy obiekt strachu (np. zwierzę bądź człowieka) niemowlęciu na szyi<sup>317</sup>. Warto też zauważyć niewątpliwy praktyczny skutek takiego zabiegu – dziecko skupia się na zabawie w odlewanie wosku i sprawdzenie jej tajemniczego efektu, w ten sposób odwraca się jego uwagę od nocnych strachów i pozwala mu sobie z nimi poradzić za pomocą konkretnego rytuału.

Wosk ujawnia więc, czego dziecko się przełękło, a lany w dzień św. Andrzeja i św. Katarzyny – daje wgląd w przyszłość, wróżby te zaś dotyczą zwłaszcza przyszłego współmałżonka. Henryk Biegeleisen w swojej pracy zbierającej zwyczaje z ziem polskich

<sup>314</sup> Por. Robert Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, wstępem opatrzył Aleksander Krawczuk, Wyd. 5, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, s. 78.

<sup>315</sup> Stanisława Niebrzegowska, Jerzy Bartmiński, *Wschód słońca*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część I, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, dz. cyt., s. 150.

<sup>316</sup> Oskar Kolberg, *Krakowskie*, część III, dz. cyt., s. 156.

<sup>317</sup> Por. Henryk Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłką*, dz. cyt., s. 283.

na temat zwyczajów związanych z narodzinami, weselem i rytuałami pogrzebowymi odnotowuje wielkie bogactwo przekazów mówiących o wróżebnej mocy wosku i wykonanych z niego przedmiotów. Większość z tych zwyczajów miała miejsce w okolicy wspomnianych wyżej świąt, ale także w okresie Godów oraz okresu poprzedzającego nastanie Nowego Roku. W Sylwestra na zachodnich ziemiach polskich na miskę z wodą puszczano dwie łupiny orzecha z zapalonymi wewnątrz woskowymi świeczkami oznaczającymi „jego” i „ją”. Jeśli łupiny zejść w wodzie, podobnie stanie się z parą ludzi, jeśli natomiast tak się nie stanie, wówczas nie ma widoków na małżeństwo<sup>318</sup>.

Podobnie zapalona woskowa świeca wraz ze zwierciadłem (szklanym lub lustrem wody) pomaga poznać wizerunek przyszłego męża lub chociaż jego cień<sup>319</sup>. Między innymi w Małopolsce dziewczyna chcąc poznać ten aspekt swojej przyszłości (a któraż nie chciała?) stawiała o północy w wigilię św. Andrzeja przy rozświetlonym dwoma świecami zwierciadłem naga, nie mogąc obejrzeć się za siebie – a wówczas przyszły mąż miał również ukazać się jej w stroju Adama. Choć byli i tacy, którzy twierdzili, że pod postacią mężczyzny ukazuje się wtedy diabeł<sup>320</sup>.

Natomiast w kolejnym mediacyjnym czasie, w noc świętojańską przyszły małżonek zjawia się w blasku świecy, gdy panna – pozamiatawszy izbę – podejdzie do drzwi i wówczas dopiero się obejrzy<sup>321</sup>. Najbardziej są jednak rozpowszechnione wróżby z lanego na wodę wosku<sup>322</sup>, odczytywane z kształtu wylanej rzeźby lub z rzucanego przez nią cienia. Wigilia św. Andrzeja jest znowu zapisanym w pamięci „długiego trwania” okresem przejściowym, bowiem kiedyś rok w świecie chrześcijańskim zaczynał się właśnie od tego święta. Dziś w okolicach tej daty rozpoczyna się rok liturgiczny, gdyż pierwsza niedziela adwentu przypada na czas między 27 listopada a 3 grudnia.

O popularności wróżb „andrzejkowych” (nadal popularnych!) na ziemiach polskich jeszcze od czasów średniowiecznych świadczy wielka liczba uchwał synodów potępiających te praktyki<sup>323</sup>. W okolicach Ropczyc na Podkarpaciu dziewczęta w wigilię św. Jędrzeja odłamują kilka pręcików z miotły i przez taką różeczkę leją wosk, którego kształt starają się potem zinterpretować, prosząc o pomoc patrona dziewic – św. Andrzeja.

<sup>318</sup> Henryk Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłką*, dz. cyt., s. 274. Podobny zwyczaj odnotowano w Rumunii – por. tamże, s. 275.

<sup>319</sup> Por. tamże, s. 275.

<sup>320</sup> Tamże, s. 275 – 276. Na podstawie pracy Eugeniusza Janoty *Lud w przewodniku naukowym*, Lwów 1878.

<sup>321</sup> Tamże, s. 276.

<sup>322</sup> Por. tamże, s. 282.

<sup>323</sup> Por. tamże, s. 283.

Święty Andrzeju, daj znać,  
Co się ze mną będzie dziać<sup>324</sup>.

Na ziemiach polskich wosku używano do uchylania rąbków wielu innych tajemnic, nieraz bardziej jeszcze pragmatycznych niż sprawa przyszłego zamążpójścia: sprawdzano za jego pomocą przyczyny chorób<sup>325</sup>, a nawet... próbowano odnaleźć sprawców kradzieży czy innych przestępstw. W 1544 roku sąd miejski w Poznaniu spalił Dorotę Gnieczkową za to, że – jak orzekł wyrok – „na prośbę pani Kierskiej lała wosk na wodę dochodząc tego, kto jej był pieniądze ukradł”<sup>326</sup>.

Wrózenie z wosku ma długą tradycję, sięgającą m.in. starożytnej Grecji, gdzie otrzymało nazwę *keromanteja* (stąd dzisiaj w języku polskim: keromancja<sup>327</sup>). Ale wosk pszczeli – jako substancja mediująca między „tym i tamtym” światem – mógł też być wykorzystywany w celach czarnoksięskich. W tym kontekście nie dziwi okrutny wyrok wykonany na wspomnianej wyżej Dorocie Gnieczkowej, uważanej za czarownicę – w istocie bowiem czary polegające na używaniu woskowych wizerunków były szeroko rozpowszechnione w średniowiecznej Europie (i nie tylko), a wosk pszczeli, wraz z igłami, nożami i innymi ostrymi przedmiotami używanymi m.in. do klucia symbolicznych przedmiotów, był też uważany za atrybut czarownictwa<sup>328</sup>.

Świetnym przykładem jest zachowana pieśń bretońska pt. *Dziecko z wosku*, przedstawiająca archetypiczne wykorzystanie woskowego wizerunku w celach czarowniczych (w tym wypadku woskowa podobizna, za pośrednictwem której córka szkodziła ojcu, została także wcześniej świętokradczo ochrzczona):

Pan Penfeuteun mocno rozgniewany  
Chwycił topór,  
Rozbił skrzynię na sztuki,  
Wewnątrz było **dziecko z wosku** skryte.

Było owinięte w szmatki,  
Przy nim w kiesce sto talarów,  
Dla świętokradzkiego księdza,  
Który ochrzcił dziecię,

<sup>324</sup> Tamże, s. 282 – 283.

<sup>325</sup> Tamże, s. 283.

<sup>326</sup> Tamże.

<sup>327</sup> Por. na ten temat Roman Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.

<sup>328</sup> Szeroko na temat klucia, igieł i wosku w czarach w Anglii por. George Lyman Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, Russel and Russel Publishing, New York 1956 (pierwsze wydanie: Nowy Jork 1929).

Trzy razy na dzień je myła [wyrodna córka pana Penfeuteuna],  
Trzykroć kłuła szpileczkami,

Gdy w nie wbiła szpilkę małą,  
Ojciec czuł ukłucie w boku,  
Gdy w nie wbiła szpilkę dużą,  
Ojciec w sercu czuł ukłucie,  
A gdy je nad ogniem grzała,  
Ojciec chudł i spadał z ciała...<sup>329</sup>

Wiele akt sądowych z innych rejonów Europy przypomina sprawę rzekomej czarownicy Doroty Gnieczkowej, choć sposób wykorzystania i cel woskowych wizerunków mógł być rozmaity. W roku 1329 inkwizytor Carcassonne skazał mnicha karmelitańskiego Pierre'a Recordiego na uwięzienie o chlebie i wodzie w okowach na rękach i nogach. Człowiek przyznał się do zabiegania o względy kobiety za pomocą rytuałów magicznych. Ofiarował szatanowi lalki woskowe, zmieszane z własną śliną i krwią. Umieścił je pod progiem kobiety, która w związku z tym musiałaby mu ulec, w innym bowiem wypadku byłaby dręczona przez demona (...). Recordi wyznał, *inter alia*, że woskowe lalki krwawiły, gdy je przekłuwano<sup>330</sup>.

W tradycji ludowej ziem polskich także przetrwały świadectwa o czarach – głównie jednak magii miłosnej, nie szkodzącej – do której wykorzystywano woskowe podobizny lub artefakty związane z obiektem uczuć magią styczności<sup>331</sup>. Jak notuje Moszyński, dziewczyna, która chciała pozyskać uczucie chłopca, powinna zdobyć nitkę z jego czapki albo włos (zgodnie z prawem styczności), zagnieść w bryłkę wosku i wrzucić do ognia. Żeby rzecz okazała się skuteczna, trzeba było jeszcze wygłosić odpowiednią formułę magiczną:

Żeby ciebie tak piekło [w tęsknocie] za mną,  
jak ogień piecze ten wosk,  
żeby twoje serce tak topniało za mną,  
jak topnieje ten wosk<sup>332</sup>.

<sup>329</sup> Edward Porębowicz, Jan Marcin Szancer, *Pieśni ludowe celtyckie, germańskie, romańskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1959, s. 33 – 35.

<sup>330</sup> Zob. Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318 – 1325)*, t. II, Toulouse 1965, cyt. za: Joanna Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi...*, dz. cyt., s. 165.

<sup>331</sup> Na temat wykorzystywania w analizie kultury ludowej Frazerowskich i Maussowskich kategorii magicznych sformułowanych jako prawa styczności i podobieństwa por. Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji...*, dz. cyt., s. 179 – 184.

<sup>332</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 294.

Należy dodać w tym miejscu, że w magii miłosnej używany był również miód, którego słodycz do dziś utożsamia się z okresem nastającym tuż po obrzędzie małżeństwa („miesiąc miodowy”). Według XI-wiecznych świadectw, kobiety – posmarowawszy swe ciała miodem – zupełnie nagie tarzały się w pszenicy, następnie zaś ziarna tego zboża, przesiąknięte wonią ich ciał i rozkoszy, dodawały do pieczywa, które „przez mężczyznę spożyte, wzbudzało w nim wzajemność”<sup>333</sup>.

Wyobrażenia związane ze szkodliwymi czarami wykorzystującymi woskowe figurki i obrazki były wyjątkowo trwałe i rozpowszechnione. Jak analizuje zebrany przez siebie szeroki materiał Joanna Tokarska-Bakir, o wykonywanie woskowych wizerunków w złych celach szczególnie często obwiniani byli w średniowiecznej Europie<sup>334</sup> Żydzi – była to istotna część kompleksu stereotypowego „Żyda-czarownika”, obcego, czyhającego na niewinną krew chrześcijańską. „Jakkolwiek czary z użyciem wosku i igieł było chrześcijanom świetnie znane z własnej praktyki, przekonanie o tym, że stanowią one czysto żydowski proceder, było tak powszechne [na zasadzie projektowania własnych win na grupę obcych – przyp. M.M.], że kodeks hiszpański z 1263 formalnie zabraniał Żydom sporządzania woskowych wizerunków ukrzyżowania”<sup>335</sup>. W opowieściach Żydzi na przykład wykonują woskowe krzyże, by je później kłuć i profanować, m.in. w XVII-wiecznych popularnych traktatach Mojeckiego czy Żuchowskiego.

Kiedy Żuchowski pisze: „Przez obraz woskowy [Żydzi] arcybiskupa umorzyli”<sup>336</sup>, nie wspomina o „czarach”, bo nie musi – ten kontekst jest oczywisty dla jego odbiorców<sup>337</sup>. Podobnie nie wspomina o nich *Tabula exemplorum* (XIII-wieczne źródło opowieści moralnych i przysłów, ułożonych alfabetycznie; omawiane hasło to „Żydzi”), gdy o mówi o Żydach, co „zamiast Chrystusa krzyżują woskowe wizerunki, a czasem chłopców”<sup>338</sup>.

<sup>333</sup> Henryk Biegeleisen, *Wesele; z 26 ilustracjami na kredowym papierze i 56 nutami w tekście*, Instytut Staupigjański, Lwów 1928, s. 311 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem, <http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=7777>, dostęp: 12 marca 2017).

<sup>334</sup> Także w okresie późniejszym, m. in. polskie świadectwa pochodzą z XVIII wieku, a zdarzają się także w badaniach z początku lat dwutysięcznych, por. tamże, s. 160.

<sup>335</sup> Joanna Tokarska-Bakir, *Legends o krwi...*, dz. cyt., s. 165.

<sup>336</sup> Stefan Żuchowski, *Process kryminalny o niewinne dziecię Jerzego Krasnowskiego już to trzecie, roku 1710 dnia 18 sierpnia w Sandomierzu okrutnie od Żydów zamordowane, dla odkrycia jawnych kryminalów żydowskich...*, pisownia uwspółcześniona, Sandomierz 1713, s. 37, dostępny cyfrowo pod adresem: <http://bc.bdsandomierz.pl/dlibra/docmetadata?id=158&from=publication>, dostęp 13 marca 2017.

<sup>337</sup> Jak notuje Tokarska-Bakir, zapewne chodzi tu o cytowaną przez Trachtenberga opowieść z roku 1066 o arcybiskupie Eberhardzie z Trewiru, który nakazał wygnanie Żydów, o ile się nie ochrzcza. Ci zaś „sporządzili woskową jego podobiznę i przekupili mnicha, który ochrzczył ją jego imieniem (...). Kiedy w oznaczonym dniu biskup zajęty był przygotowaniami do zbiorowego chrztu, oni podpalili figurkę, i kiedy spaliła się do połowy, biskup ciężko zachorzał i tego samego dnia, nie wychodząc z kościoła, wyzionął ducha”, por. tejże, *Legends o krwi*, dz. cyt. s. 160.

<sup>338</sup> Tamże, s. 161.



Ów stereotypowy wizerunek Żyda-czarownika rozpowszechniał się w Europie już od X wieku – m.in. w źródłach zgromadzonych w pracy Roberta Chazana znajdziemy historię o tym, jak do księcia Maine dochodziły wieści, że przy użyciu woskowej kukielki, którą ukryto w synagodze w Arce Przymierza, Żydzi planują zamach na jego życie. Niedawny konwertyta, który chciał pokazać swą lojalność chrześcijańskiemu władcy, „udał się do barona i rzekł: Wiesz, co knują ci ludzie? Aby cię zniszczyć, uczynili na twoje podobieństwo woskową figurkę, którą trzy razy w roku przekłuwają ostrym narzędziem. Zaiste ich przodkowie uczynili to samo twojemu bogu<sup>339</sup>”.

Warto w tym kontekście zauważyć, że wosk pszczeli jako substancja mediacyjna ma w kulturze polskiej walor wróżebny i rewelatorski w stosunku do przyszłości czy spraw zakrytych (na co choruje dziecko, co je przestraszyło itd.), ma też charakter wotywny i imitacyjny (może przybierać kształt uleczonych organów, przedmiotów lęku czy antycypacji). Natomiast w kontekście możliwego szkodenia ujawnia się raczej jedynie w rękach rozmaitych „obcych” (czarownic, czarowników, żydów etc.). Tam jego moc, powiązana także z plastycznością tego materiału (łatwo wykonać czyjaś symboliczną podobiznę, którą później można czarnoksięsko topić, nakłuwać itd.) zostaje przetransponowana w działalność szkodliwą, nie zaś pożyteczną dla człowieka. Jest to zgodne z jednym z podstawowych wyznaczników „kosmologii aktywnego czarownictwa”<sup>340</sup> przedstawionych przez Mary Douglas w pracy *Symbole naturalne*: czarownik ma prowadzić życie na opak – porą aktywności jest noc, a nie dzień, lekarstwo staje się trucizną, zło – dobrem<sup>341</sup> etc.

Dlatego też w złych rękach (obcego, „szkodnika” wspólnoty) dobroczynny wosk jest w stanie zmienić swe działanie i nawet doprowadzić do śmierci rzekomych ofiar. Dobroczynne światło i ciepło, które gwarantował wosk, w rękach podłych czarowników zmieniały się więc w krwawe „ciemne sprawy”. Natomiast rewelatorski wgląd w sprawy „z tamtej strony”, zamiast pomocy, zapewniał wrogom wspólnoty czarnoksięskie wiedzę i moc. Co istotne, stopień rozpowszechnienia tych wyobrażeń w różnych krajach Europy, także w Polsce, nie dowodzi bynajmniej ich prawdziwości (słynnego ukrytego w nich „ziarna prawdy”), lecz ogromnej użyteczności dla żywiącej podobne przekonania wspólnoty. Pogromy „sprawców” owych „czarów” pomagały w reintegracji wspólnoty, zwłaszcza

<sup>339</sup> Robert Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997, s. 15 – 16.

<sup>340</sup> Tamże, s. 151.

<sup>341</sup> Mary Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przekład Ewa Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 150 – 151.

po doświadczeniu przez nią kryzysu – po ukaraniu rzekomych sprawców społeczność mogła odnowiona i oczyszczona wejść w nowy cykl. Trzeba jednak mocno podkreślić, że w polskim przekazie ludowym dobroczynna i rewelatorska moc pszczelego wosku zdecydowanie góruje ilościowo nad jego mocą wykorzystywaną do szkodenia ludziom i związanym z nią karaniem rzekomych sprawców lub choćby budowaniem ich „czarnej legendy”<sup>342</sup>.

\* \* \*

Postawiono tezę, że wosk jest w stanie pośredniczyć między sferą snu i jego utajonych znaczeń a sferą jawy. Podobnie rzecz bywa z samymi pszczołami, których pojawienie się w snach jest w kulturze ludowej zawsze znaczące. Sennik ludowy (czyli objaśnienie znaczenia motywów występujących w czyimś śnie) jest gatunkiem mowy, którego główną funkcją pragmatyczną – jak podkreśla zajmująca się folklorem językoznawczyni Stanisława Niebrzegowska – jest prognozowanie jutra<sup>343</sup>. Jeśli stanie się on gatunkiem inkorporowanym (podobnie jak takim gatunkiem jest np. przysłowie zawierające się często np. w bajkach), intencja, jaką ma być przepowiadanie bliskiej przyszłości, zostaje przedłużona na całość tekstu, który zawiera w sobie sennik – rzecz jasna, najczęściej w granicach świata przedstawionego danego utworu. Z taką sytuacją mamy do czynienia w jednej z pieśni zanotowanych przez Kolberga na Mazowszu:

Dniem i nocą od poranku  
Jedzie spieszno do swej teści  
Ta go ściska: Luby Stasiu,  
Powiedz, jakie niesiesz wieści?  
[...]

**Śniło mi się, jakby pszczoły  
Uciekały ze dwa roje,  
Pierścień się rozpek na poły,  
Gwiazda spadła na wieś moję.**

Ach, zięciu mój, synie luby,  
Jedźże, jedźże do swej żony  
Przygoda ciebie nie minie  
Znajdziesz żal nieutulony

**Bo lecących pszczół dwa roje  
Są płynących lez dwa zdroje**

<sup>342</sup> Por. Joanna Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi...*, dz. cyt., s. 160 i następne.

<sup>343</sup> Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, dz. cyt., s. 23.

A twój pierścień rozłamany  
Węzeł ślubu rozłączony.

Gwiazdy, co z nieba spadają,  
W pogodnej wieczornej dobie  
To niestety oznaczają  
Że ktoś z krewnych poległ w grobie.

Przyjeżdża on pod swe wrota  
Pyta, gdzie jest żona młoda  
Nie wyszła jego pieszczota,  
Kryła ją świeża mogiła<sup>344</sup>.

Powyższa pieśń mazowiecka została zbudowana na częstej w utworach ludowych zasadzie dialogu matki z zięciem<sup>345</sup>. W tym wypadku śniące się pszczoły są jednym z trzech analogicznych omenów: ich rozchodzący się na dwoje rój (czyli coś, co zwykle stanowi i powinno stanowić jedność) oznacza rozpad małżeństwa młodego bohatera pieśni. „Pszczoły to nowy żałobnik”<sup>346</sup>, pszczoły to „łzy i zmartwienie”, mówi *Polski sennik ludowy* autorstwa Niebrzegowskiej. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż w senniku często konotowany pozytywnie motyw ma we śnie znaczenie negatywne – i na odwrót. Co jednak jeszcze zdradzają nam na temat pszczół przekazy zanotowane w *Senniku*?

Przede wszystkim owady te symbolizują **ogień**, który z założenia ma spotkać śniących o pszczołach. Zwłaszcza rojące się pszczoły oznaczają „pożar w tym samym domu lub wsi”<sup>347</sup>. Dlaczego ogień? Pszczoły (podobnie jak m.in. wspomniane wcześniej biedronki czy chrząszcze typu jelonek rogacz) są także uważane za owady solarne, powiązane z dobroczynną mocą słońca i ognia – oba promieniają ciepłem i są w kolorze złotym, podobnie jak miododajne owady. Nie zapominajmy także, że pracę pszczół zbierających nektar można obserwować przede wszystkim w słoneczny dzień.

Rojące się w ulu pszczoły dodatkowo wizualnie przypominają płomień, a możliwość ukąszenia (które przecież „pali”) także wskazywać może na niebezpieczną – gdy pozostaje ona niekontrolowana – moc ognia. Powiązanie pszczół z ogniem ma także bardziej oczywiste przyczyny – przecież były one głównym „producentem” świec, podstawowego źródła światła niezależnego od ciał niebieskich. Erazm Majewski w cytowanej wcześniej pracy notuje

<sup>344</sup> Oskar Kolberg, *Mazowsze*, cz. VII, t. 42, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1970, s. 232 – 233, podkreślenie moje – M.M.

<sup>345</sup> Inna zasada konstrukcyjna, jeszcze częściej spotykana, to rozmowa matki z córką. Por. na ten temat Czesław Hernas, *W kalinowym lesie*, t. 1., *U źródeł folklorystyki polskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 23.

<sup>346</sup> Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, dz. cyt., s. 192.

<sup>347</sup> Tamże.

zagadkę ludową, w której zwierzę, którego tożsamość trzeba odgadnąć, leci przez boży domek i mówi: „moja praca gore”<sup>348</sup>.

Nawiasem mówiąc, zarówno żądło pszczoły, jak i płomień (oraz słońce) mają także w kulturze ludowej konotacje falliczne. Według *Polskiego sennika ludowego* ukąszenie pszczoły oznacza deflorację, a za jeden z bardziej subtelnych przykładów seksualnych konotacji ognia (w tym wypadku reprezentowanego przez słońce) niech posłuży powiedzenie z Mazowsza: „stary mąż zimny jak woda, młody jak piórecko, grzeje jak słonecko”<sup>349</sup>. Warto dodać, że zarówno ogień, jak i pszczoły, zostały w kulturze ludowej silnie zantropomorfizowane, co wynikało z szacunku, jakim otaczano zarówno ten żywioł, jak i rzeczone owady. A więc pszczoły i ogień pozdrawiano, kłaniano się im, informowano je o ważnych wydarzeniach, mogły się one na gospodarzy „obrazić” czy zostać przez nich urażone, proszone je i błagano, a i pszczoły, i ogień mogły tych prośb wysłuchać lub nie<sup>350</sup> itp. Oba żywioły – płomienny i owadzi – miały więc swoją osobowość, doceniano je i próbowano zjednać za pomocą praktyk o charakterze zarówno praktycznym, jak i symbolicznym. Tu objawia się także status pszczół w kulturze ludowej jako zwierząt na poły dzikich, mających niezależną od gospodarza wolę, a na poły hodowlanych, oswojonych – w analogii do ujarzmionej częściowo na ludzkie potrzeby mocy ognia.

Między innymi z powodu przyporządkowania pszczół żywiołowi ognia ukąszenia tych owadów leczono w specyficzny sposób – jak podaje Biegeleisen, mieszkańcy Krakowskiego obkładają ugryzione miejsca „ziemią, która nigdy słońca nie widziała”<sup>351</sup>. Na innych polskich ziemiach (oraz szerzej: na terenach Słowiańszczyzny) również na takie rany stosowano okłady z „zimnej i czarnej” ziemi czy rozrobionej z wodą gliny. Taki sposób leczenia ukłuć owadzich brał się m.in. stąd, iż wierzono, że ziemia, a w Krakowskim zwłaszcza glina, wyciąga ogień z rany<sup>352</sup>. Także na ukąszenia much stosowano tą terapię<sup>353</sup> – w tym wypadku za metonimię „ognia”, który ziemia lub wilgotna glina<sup>354</sup> wyciągają z rany, trzeba uznać jad. Warto zauważyć, jak bardzo konkretna jest wyobraźnia ludowa – ukąszenie pszczoły (bądź

<sup>348</sup> Erazm Majewski, *Pszczola w pojęciach i praktykach ludu naszego*, dz. cyt., s. 425. Cyt. za: Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoly w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 90.

<sup>349</sup> M.in. za Kolbergiem cytuje Urszula Majer-Baranowska, *Woda*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część I, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, dz. cyt., s. 157.

<sup>350</sup> Por. na temat antropomorfizacji i rytuałów związanych z ogniem w kulturze ludowej Joanna Szadura, *Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjno-kulturowe*, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2218, *Języka a kultura*, t. 13, Wrocław 2000, s. 333 – 339. (Cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem <http://www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/pobierz.php?JK-13/JK13-szadura.pdf>).

<sup>351</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>352</sup> Tamże.

<sup>353</sup> Tamże.

<sup>354</sup> Tamże.

muchy lub innego owada) piecze niczym oparzenie, więc należy posłużyć się żywiołem przeciwnym – wilgotną, chłodną ziemią, by „wyciągnąć ogień” z rany. A jednocześnie taki sposób przynosi ugryzionemu ulgę i zapobiega opuchliznie, dobroczynnie wpływając na oparzoną skórę.

### 3.3.4. Owady i ekonomia daru. Plenność jako znak pomyślności

Mówiliśmy już o szczególnym związku łączącym pszczoły z ich gospodarzem, który informuje swoje „boże pomocnice” o ważnych dla siebie wydarzeniach, m.in. o najważniejszych świątach kościelnych, zanosząc im przy tym często kawałeczek hostii itp. O tym specjalnym powiązaniu pszczoła-pasiecznik świadczą również szczegółowe przepisy na wypadek śmierci pszczelarza. Zapis z Lubelskiego mówi wyraźnie o tym, że gospodarz, który by miał obfitą pasiekę, „winien się z nią uprzątnąć i sprzedać przed końcem życia, jeżeli czuje się bliskim zgonu, bo pozostałej rodzinie już się tak udawać nie będą, i łatwo się zmarnują”<sup>355</sup>.

Jak dalej notuje Kolberg, tym bardziej nie będą się pszczoły wiodły temu, kto by je po zmarłym kupował<sup>356</sup>. Powszechnie także donosi się pszczołom o śmierci ich gospodarza – na Podhalu, gdy gazda kona, należy zastukać do ula, by pszczoły wraz z umierającym nie odeszły<sup>357</sup>. Właściwie są więc one traktowane jak część rodziny – pozdrawia się je i żegna, uczestniczą w ważnych dla gospodarstwa uroczystościach, radują się wraz z gospodarzem i smucą wraz z nim, a w wypadku jego śmierci także mogą powymierać.

Na kartach tej pracy padały liczne przykłady na to, jak bardzo cenne były pszczoły w kulturze ludowej i jak surowe kary groziły za ich kradzież. Skąd więc z drugiej strony tyle w przekazach porad... by **kraść** pszczoły, zwłaszcza pierwszy, założycielski rój, aby się one dobrze chowały i dawały dużo miodu oraz wosku? W Poznańskim, gdzie panuje takie przekonanie, chłop nie puszcza obcego do pasieki albo też patrzy mu na ręce, żeby nie ukradziono mu ziemi spod uli, gdyż boi się nieszczęścia<sup>358</sup>. Podobnie na przykład rzecz ma się w Chorwacji, gdzie pszczoły trzeba ukraść, by się wiodły, lub kupić je i... nie zapłacić.

<sup>355</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część druga, t. 17, s. 151.

<sup>356</sup> Por. tamże.

<sup>357</sup> „Lud” 1911, t. XVIII, s. 121, cyt. za Jan Stanisław Bystroń, *Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu*, dz. cyt., s. 92.

<sup>358</sup> Por. tamże, s. 94.

Owego ludowego nakazu kradzieży przynajmniej jednego roju pszczoł przy jednoczesnych niezwykle surowych karach za ten czyn nie próbuje interpretować Jan Stanisław Bystron, zajmujący się tematem w swoich pracach. Postawiliśmy jednak tezę – solidnie opartą na przekazach folklorystycznych – o pośrednictwie pszczoł między sferą *profanum* a *sacrum*, a wręcz o świętości tych owadów oraz ich wyrobów w kulturze ludowej. Wobec przekonania o szczególnej mocy „bożych pracowników” również sposoby ich nabywania czy też kupowania muszą być także osobliwe i często rytualizowane. Stąd ściśle określone nakazy i zakazy towarzyszące tym czynnościom – w tym także szokujący w świetle grożących kar nakaz kradzieży pszczoł.

Wiąże się z tym ściśle jeszcze jedna przyczyna, dla której pszczoły nie dają się w kulturze ludowej ująć w prosty układ towar-zapłata. Nie należą one (a przynajmniej nie tylko) do merkantylnej ekonomii rynku, gdzie łatwo można wymierzyć ścisłą wartość kupowanego dobra i uiścić ją w policzalnej walucie. Bowiem przedmioty i zjawiska należące do sfery *sacrum* nie mieszczą się w tym systemie – podlegają one innej ekonomii, **ekonomii daru i naddatku**, tego szczególnego „czegoś”, co tak trudno zdefiniować czy policzyć, ale co jest jakościowo i namacalnie **różne** od wszystkiego, co powszednie oraz przez co ujawnia się specjalna siła i moc.

Ową szczególną ekonomię analizował w swej słynnej pracy Marcel Mauss<sup>359</sup>, który w *Szkicu o darze* wyraźnie rozróżnia sferę przedmiotów przeznaczonych do wymiany, odstępowania i sprzedaży oraz sferę przedmiotów świętych, które wyłączano z wymian, a więc nie można ich było ani oddać, ani sprzedać (przedmiotów „niezbywalnych”, przekazywanych poprzez pokolenia i zakorzenionych w czasie – stanowią one rodzaj „duchowego dziedzictwa”, m.in. Mauss analizował w ten sposób szczególne przedmioty z miedzi u Kwakiutłów, których w odróżnieniu od tych na wymianę nie można było przetapiać i które wiązały się w tym plemieniu „z posiadaniem (...) tytułów szlacheckich i godności<sup>360</sup>”). Takie przedmioty są też depozytem „największej wartości symbolicznej”<sup>361</sup>. Claude Lévi-Strauss z kolei, komentując dzieła Maussa i kładąc fundamenty pod strukturalizm antropologiczny, zdaje się to rozróżnienie pomijać, uważając, że łańcuch wymian przebiega przez wszystkie relacje społeczne, realne i zwłaszcza symboliczne, często

---

<sup>359</sup> Marcel Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych*, [w:] Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Socjologia i antropologia*, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki; wstęp Claude Lévi-Strauss, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

<sup>360</sup> Tamże, s. 241 – 242.

<sup>361</sup> Gdyż koncentrują w sobie największą moc wyobrazonego, jak pisze Maurice Godelier w swej rozprawie *Zagadka daru*, przeł. Marta Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 45.

nieuświadamiane przez samą wspólnotę, a wyłaniające się dopiero w procesie analizy<sup>362</sup>. Tę istotną różnicę podkreślała w swych pracach Anette Weiner<sup>363</sup>, a szczegółowo omawia te niuanse idący w jej ślady Maurice Godelier w pracy *Zagadka daru*<sup>364</sup> – także w świetle wnikliwej analizy badań terenowych oraz interpretacji podań mitologicznych.

O tej różnicy między przedmiotami „świętymi” oraz podlegającymi zwyczajnej wymianie oraz o szczególnym statusie obiektów należących do sfery *sacrum* przekonują także fenomenologowie świętości, zwłaszcza Rudolf Otto<sup>365</sup>. Badacz mówi o zjawisku *sui generis*, odrębnym, które **nie da się zredukować** do żadnego innego zjawiska ludzkiej kultury. Z kolei Mircea Eliade mówi o *sacrum* jako o fenomenie przybierającym najróżniejsze formy, lecz **zawsze wydzielonym** z doświadczenia potocznego, dającym się łatwo wyróżnić, gdyż w hierofaniach (świętych przedmiotach, zwierzętach, ludziach etc.), ujawnia się coś innego, niż to, czym one same są – następuje wcielenie w nie szczególnej siły<sup>366</sup>. W tym świetle pszczoły jawią się w kulturze ziem polskich jako taki właśnie „święty przedmiot”, przekazywany przez pasieczników z pokolenia na pokolenie (a czasem kradziony jako część mocy pochodzącej „stamtąd”), otoczony gęstą siecią rytuałów i symbolicznych konotacji, uosabiający swoją dobroczynną działalnością zasadę „kontraktu ofiarniczego” zawieranego z siłami sakralnymi – za niewielką ofiarę bóstwo odwdzięcza się ogromem łask.

Jak pisze Mauss w opublikowanym w 1899 roku eseju dotyczącym umowy sakralno-ludzkiej, „bogowie (...) są tutaj po to, aby dać dużą rzecz w miejsce małej<sup>367</sup>”, a czasem po prostu w ramach swej wolności „mogą po prostu dawać lub powstrzymywać się od tego<sup>368</sup>” – podobnie pszczoły, „Boże robaki”, w zamian za mieszkanie i zapewnienie odpowiednich warunków przez pszczelarzy, także tych rytualnych, „darzą się” obficie

<sup>362</sup> Por. Claude Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, [w:] Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Socjologia i antropologia*, dz. cyt.

<sup>363</sup> Por. Annette B. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley 1992. W kontekście owych dóbr „niezbywalnych” Anette Weiner interesująco wykazała rolę kobiet i wytwarzanych oraz przekazywanych przez nie cennych przedmiotów, związanych z rytuałami narodzin, ślubów, śmierci; jest to jeden z istotnych sposobów, dzięki którym ich status społeczny jest wysoki (jak to się dzieje np. w przywoływanej przez badaczkę Polinezji, gdzie kobieta jako siostra cieszy się wyższą pozycją niż mężczyzna-brat, jest też uważana za bliższą przodkom i bogom, bliższą *sacrum*) oraz dzięki czemu pierwiastek kobiecy staje się istotnym elementem władzy politycznej i jej gier.

<sup>364</sup> Maurice Godelier, *Zagadka daru*, dz. cyt., s. 23 – 45.

<sup>365</sup> Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 1968.

<sup>366</sup> Mircea Eliade, *Struktura i morfologia sacrum*, [w:] tegoż, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 19 – 54.

<sup>367</sup> Marcel Mauss, Henri Hubert, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. Lech Trzcionkowski, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2005.

<sup>368</sup> Maurice Godelier, *Zagadka daru*, dz. cyt., s. 41.

i zaopatrują swych gospodarzy w miód i воск, a ich możliwości rozrodcze mogą zapewnić szczęśliwemu bartnikowi nowe ule, jeśli uda mu się je zatrzymać w momencie wyroju.

\* \* \*

Świetnym symbolem (w rozumieniu m.in. Eliadego) tej „nadmiarowej”, pozaludzkiej mocy *sacrum* są właśnie rojące się „znikąd”<sup>369</sup>, ściśle powiązane z żywiołami, owady. Dlatego, jak to zostało wyżej wyłożone, aby wymknąć się ciasnym prawom rynku – trzeba pszczoły ukraść, a wtedy ujawni się przez nie ta dodatkowa moc i będą się one chować szczęśliwie.

W podobny sposób można by odczytać jeden z najbardziej żywotnych motywów z sennika ludowego – chodzi mianowicie o **śniące się wszy**. Pojawienie się we śnie tych owadów, wyjątkowo nieprzyjemnie pasożytujących na skórze i włosach człowieka, oznacza prawie zawsze coś dobrego, głównie **pieniądze**. Świadczy o tym ogromna liczba przekazów<sup>370</sup>, a także niezwykle i jednoznacznie pozytywne znaczenie tego motywu sennego w dzisiejszej świadomości Polaków, co poświadczają liczne senniki popularne<sup>371</sup>. „Wszy to na bogactwo”, notuje Niebrzegowska<sup>372</sup>, zwłaszcza duża ilość śniących się wszy oznacza pojawienie się w naszym życiu dużej ilości pieniędzy, także senne wyczesywanie wszy oznacza otrzymanie sporej sumy<sup>373</sup>. Warto przy tym pamiętać, że same pieniądze, na pozór całkowicie wpisane w ekonomiczną wymianę dóbr i usług, także mają w sobie ów sakralny „naddatek” znaczeniowy – jak pisze francuski historyk pieniądza, René Sédillot:

(...) Liczne pieniądze-towary (...) były mniej lub bardziej związane z tajemniczymi obrzędami, miały znaczenie symboliczne. Nawet w dzisiejszych społeczeństwach Zachodu pieniądź pozostaje dowodem zaufania i bywa interpretowany jako objaw szczególnego błogosławieństwa.

Zanim pieniądź nabrał znaczenia ekonomicznego, pełnił funkcje społeczne, mające (...) związek i z magią, i z religią. W cennych przedmiotach, kamiennych

<sup>369</sup> Na temat szczególnych sposobów rojenia się owadów więcej w drugiej części podrozdziału czwartego.

<sup>370</sup> Por. Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, dz. cyt., s. 222.

<sup>371</sup> Por. m.in. Katarzyna Grabowska, *Wielki sennik*, Wydawnictwo Arystoteles, Warszawa 2013, s. 402 – 403.

<sup>372</sup> Por. tamże.

<sup>373</sup> Por. tamże. „A jak czesać, że ich nie bić, ino tak zaczesać, to przyjdzie pieniądze”, przytacza autorka jeden z przekazów.



rzeźbach, amuletach i talizmanach tkwi moc przekonywania, która stanie się mocą kupowania<sup>374</sup>.

Mnożenie się owadów, także we śnie, przypomina więc ekonomię *sacrum* – owady jako „święte”, przemieszczające się między „tym” a „tamym” światem potrafią wyroić się z nicości czy z ziemi. Ich znaczenie jest więc powiązane z nieoczekiwanym bogactwem jako szczęściem przychodzącym także „nie wiadomo skąd”, swoistym błogosławieństwem. Owady, swym rojeniem potwierdzające, że same są nośnikami sił żywotnych (płodność zawsze jest wiązana ze szczęściem i dobrobytem), mogą być dla ludzi pośrednimi gwarantami szczęścia, bogactwa biorącego się „skądinąd”, spoza wąskiej ekonomii obiegu pieniądza w ramach wymiany dóbr. Jako takie są widomym znakiem pomyślności i szczęścia, którym zostało się obdarowanym.

Rzuca to inne światło na wspomnianą w podrozdziale pierwszym starszą kobietę, która aż do śmierci miała mieszkanie czarne od karaluchów oraz inne silnie zakorzenione w kulturze ludowej przekonania, że owady „przynoszą szczęście”. Mogły one być odczytywane jako znak szczególnej łaski, której nie godzi się zlekceważyć.

\* \* \*

Ta szczególna ekonomia zyskiwania znacznie więcej niż się ofiarowało wskutek wejścia w afiliację z siłą wyższą, z siłą *sacrum*, z siłą zsyłającą dobra w wielkiej obfitości, ma swoje szczególne miejsce w momencie składania życzeń. Wówczas – w momencie granicznym, kiedy łączą się ze sobą światy (w planie dorocznym, jak w czasie godów czy winszowania noworocznego, bądź w planie osobistym, jak podczas urodzin czy ślubu) – słowa nie są już „zwykłą mową” służącą głównie komunikacji, lecz stają się czynami<sup>375</sup> czy wręcz rzeczami, ofiarowywanymi drugiej osobie szczególnymi podarkami.

<sup>374</sup> René Sédillot, *Moralna i niemoralna historia pieniądza*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2010, s. 31.

<sup>375</sup> Por. John Langshaw Austin, *Wypowiedzi performatywne oraz Jak działać słowami*, [w:] tegoż, *Mówienie i poznawanie*, Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993. Na temat stojącej u zarania języka siły performatywnej słów wypowiadał się już Bronisław Malinowski, traktujący język jako organiczny element rytuału, czyli działania nastawionego na pewien konkretny, pragmatyczny efekt. Wielokrotnie cytowane, mające spory wpływ na rozwój etnolingwistyki nie tylko w Polsce zdanie z *Ogrodów koralowych* (wyd. 1935), brzmi: „Words in their primary and essential sense *do, act, produce and achieve*” („słowa w ich pierwotnym i podstawowym sensie *czynią, działają, wytwarzają i osiągnają*”, wyróżnienie autora). Bronisław Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia. Opis ogrodnictwa*, przeł. Antoni Bydłoń, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986, s. 52.

Jak analizuje Jan Kajfosz, przypadkiem mowy magicznej w kulturze tradycyjnej było składanie życzeń, zwłaszcza to mające oprawę rytualną, odbywające się w granicznych momentach roku (wigilia, Nowy Rok, przybycie kołédników) bądź życia (winszowanie urodzinowe bądź imieninowe, towarzyszące zaręczynom czy ślubowi). Cały rok przecież w myśl prawa styczności i zasady *pars pro toto* ma być odzwierciedleniem precedensowego Nowego Roku (lub innego święta)<sup>376</sup> – podobna analogia zachodzi w stosunku do życia ludzkiego i jego momentów przełomu. Jest więc istotne, kogo gospodarz na Nowy Rok spotka i co od niego usłyszy, zwłaszcza że owe słowa mogą zadecydować o tym, co przyniesie przyszłość. W tych szczególnych momentach mowa odnawia swój związek z rzeczą<sup>377</sup>, a słowa nabierają szczególnej mocy, przywołując ową szczególną „ekonomię daru” pod dach tego, komu winszowano. Warto przywołać tu jedną z takich tradycyjnych formuł, by sprawdzić, jakie media wyobraźnia ludowa przywołuje, gdy mowa o życzeniach dostatku i powodzenia. Poniżej przykład życzenia noworocznego, składanego przez winszowników w Istebnej, na Śląsku Cieszyńskim.

Szczęścia, na szczęści, na ten to tu Nowy Rok, cobyście byli zdrowi cały rok, coby Wam się darzyło, mnożyło na kołeczku i w woreczku, dej Boże, żeby stał snop przy snopie, kopa przy kopie, a gospodarze między kopami jako miesiąc między gwiazdami, żeby jechał wóz za wozem do gumna **jako pszczoły do ula**, żebyście mieli **tela owiec, ile w lesie mrowiec**, tela cieliczek, ile w lesie jedliczek, tela byczków, ile w lesie smreczków. Żebyście mieli bób jako złób, pszenicę jako rękawicę, żyto jako koryto. Żebyście mieli pełne skrzynie i pudełka. Żeby wóm gospodyni u pieca nie schudła, żebyście byli weseli jako w niebie anieli<sup>378</sup>.

Istebna

Jak analizuje Jan Kajfosz, pomyślność gospodarzy, którzy przyjmują życzenia, ma swe umocowanie we wzorach natury, co znaczy, że wszelkiego rodzaju sukcesy mają się opierać na stanach świata, które będą odwzorowywać: „ilość wozów ze zwożonymi plonami ma odpowiadać niezliczonej ilości pszczoł, ilość owiec ma odzwierciedlać ilość mrówek”<sup>379</sup> itp. Można więc przypuszczać, że pojawiające się tutaj paralelizmy nie sprowadzają się do samych środków stylistycznych czy poetyckich. Mogą mieć oprócz tego wymiar magiczny w tym znaczeniu, że przywoływana oraz projektowana tu pomyślność opiera się

<sup>376</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>377</sup> Por. na ten temat Anna Engelking, *Kłótwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

<sup>378</sup> Katarzyna Jankowska-Marcol, *Religijność ludowa a obraz świata (na przykładzie Wisły i Trójwsi Beskidzkiej)*, „Literatura Ludowa” nr 4 – 5 (45), s. 12 (podkreślenia moje – M.M.).

<sup>379</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji...*, dz. cyt., s. 210.

na określonych wzorach i jako taka, ma stanowić element izomorfizmu świata, rządzących nimi praw styczości i podobieństwa.

Wiele wariantów tego winszowania notuje także sformułowanie życzące, które stało się przysłowiowe: „w każdym kątku/ po dzieciątku/ a na piecu troje/ na to winszowanie moje”, również związane z obfitością, razem w drażliwej (i żartobliwie ujętej) kwestii prokreacji. Nie sposób nie zauważyć w tym miejscu, że głównymi mediami płodności i pomyślnego rozrostu dóbr, zwłaszcza żywego inwentarza, są tu właśnie dwa pozytywnie konotowane przez kulturę ludową owady: pszczoły i mrówki<sup>380</sup> (obok występujących licznie w beskidzkich lasach gatunków drzew: jodeł i świerków). To właśnie plenność tych pracowitych insektów, ich szczęśliwe mnożenie się „znikąd”, będące zapewne skutkiem błogosławieństwa sił wyższych, jest drugim członem analogii, owego izomorfizmu, do którego odwołanie się ma zapewnić gospodarzowi pomyślność w nadchodzącym roku – zwłaszcza zaś w przedsięwzięciach, które są jedynie częściowo pod jego kontrolą (mnożenie się żywego inwentarza, plony, związane z tym zdrowie i postura gospodyni itd.).

Tą specyficzną ekonomię daru jako błogosławieństwa sił wyższych, które jednak człowiek winien sam sobie zyskać własną zapobiegliwością oraz dopełnieniem rytuałów, znakomicie obrazuje także inny przykład formuły życzeniowej, która przetrwała w powszechnym użytku do dziś: „niech ci/wam się darzy”, „oby wam się darzyło”. W winszowaniach kolędniczych takie sformułowanie można także spotkać wyrażone wprost, m.in. w formule: „żeby wam się mnożyło/ darzyło/ w oborze/ w komorze”. „Darzenie się”, etymologicznie związane z darem, odwołujące się do nienazwanej siły, uruchamianej przez wypowiedziane życzenie, ma włączać człowieka, któremu się winszuje, w ów strumień darów, płynących z nie do końca sprecyzowanego źródła, a przywołujący archaiczne wyobrażenia płodności, plenności i powodzenia, których tak znakomitym medium bywają owady społeczne: mrówki czy pszczoły. Warto tu zwrócić uwagę, że samo „darzenie się” to coś, co przytrafia się człowiekowi, proces, za który nie bierze on osobistej odpowiedzialności (mówiąc bezosobowo, że „darzy mi się”, „powodzi mi się”), by go nie w razie czego nie odwrócić przez zbytnią pychę. Rodzajem *hybris* byłoby bowiem przyznanie sobie kontroli

---

<sup>380</sup> Mrówki mają w kulturze ludowej obraz nieco bardziej ambiwalentny niż jednoznacznie pozytywnie konotowane pszczoły – była już mowa o powiązaniu tych chthonicznych owadów ze śmiercią i demonicznymi mocami ziemi. Jak zwraca uwagę Elwira Wilczyńska, mrówki były postrzegane jako owady nie do końca pożyteczne dla człowieka, pochodzące spoza obrzeży ludzkiego świata (las), a jednocześnie ich pracowitość była dostrzegana i waloryzowana dodatnio. Por. Elwira Wilczyńska, *Symbolika pszczół i mrówek w polskiej kulturze ludowej*, „Tekstura. Rocznik filologiczno-kulturoznawczy”, t. 1 (4), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 17.

nad czymś, co pojawia się „stamtąd” i sprzyja gospodarzowi, niosąc mu dostatek i obfitość plonów.

Omówione pokrótce specyficzne przyleganie wypowiedzianych w odpowiednim momencie słów i projektowanej w życzeniach pomyślności jest zarówno kwestią kultury jako systemu porządkującego, jak i kwestią specyficznego nastawienia człowieka do słów skierowanych pod jego adresem, które pragnie zamienić w rzeczywistość<sup>381</sup>. W ramach magicznego obrazu świata w jego pierwotnej, integralnej postaci wszystko, co zostało wypowiedziane, ma ważność właśnie dlatego, że zostało wypowiedziane. Magiczna funkcja języka – przynajmniej w określonych sytuacjach – uniemożliwiała wysłowienie błędnego sądu, gdyż każde twierdzenie samo niejako tworzy tu rzeczywistość, do której się odnosi.

Mówiąc inaczej: świat „dostosowuje się” do wypowiedzianych słów, sądów (twierdzeń) i narracji. Można w związku z tym przypuszczać, że nie tylko życzenia i winszowanie jako przykład mowy magicznej, ale także analizowane tu wcześniej przepowiednie meteorologiczne związane z zachowaniem owadów nie tylko stwierdzały, co przyniesie przyszłość, lecz jednocześnie utrzymywały świat w swym biegu. Utrzymywały jego uporządkowanie, harmonię i związany z nią system znaczenia, czyli jego zrozumiałość oraz przewidywalność. Jak podkreśla Wojciech Burszta, chodzi o tu to, że w ramach magicznego obrazu świata – w jego najwcześniejszych, a z tego względu najbardziej integralnych postaciach – nie może zaistnieć „niezależny” opis zdarzeń w świecie<sup>382</sup>. Każdy bowiem podobny opis będzie wywierał wpływ na bieg dalszych zdarzeń. Opis świata jest ingerencją w świat z tego względu, że świat „dostosowuje się” do swego opisu. Opowieść ma w kulturach archaicznych światotwórczy charakter dlatego, że jest w stanie przywoływać do aktualnego istnienia relacjonowany precedens, a więc „dawną” rzeczywistość. Funkcja opowiadania nie sprowadzała się zatem tylko do przypominania tego, co wydarzyło się w świecie. Narracja utrzymywała tu świat w swym biegu: opowiadanie o przeszłości pozwalało na to, by powtarzały się bohaterskie wyczyny boskich przodków, by na tronie zasiadali zdolni i sprawiedliwi królowie, by swoi zwyciężali nad demonicznymi obcymi, by kosmos wygrywał z chaosem, dobro ze złem, a gospodarzom darzyło się pod każdym względem.

Inną formułą życzeniową, zawierającą w sobie obraz pszczoł, jest kolęda z okolic Bochni zanotowana przez zbieracza tamtejszych przekazów, Jana Świątkę. Jak piszą Joanna

---

<sup>381</sup> Por. tamże, s. 211 – 212.

<sup>382</sup> Wojciech Burszta, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, [w:] *Język a kultura. Funkcje języka i wypowiedzi*, red. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzewska, Wrocław 1991, s. 94 – 97.

i Ryszard Tomiccy, badający topos kosmicznego drzewa w wierzeniach Słowiańszczyzny i zachowanych przekazach folklorystycznych, często tłem dla magicznych życzeń (zwłaszcza tych związanych ze świętowaniem Godów) był opis drzewa mającego cechy drzewa kosmicznego<sup>383</sup>:

Stoi sosna śród podworca,  
holeluja, holeluja,  
Na tej sośnie  
Twój pożytek rośnie,  
A w spodku beczka smoły,  
**A w środku jare psoły,**  
A na wierzchu stery koła,  
W każdym kole po sokole...<sup>384</sup>

Powyższy fragment kolędy gospodarskiej był powtarzany wielokrotnie – najpierw podawała go pierwsza grupa kolędników (pod wodzą „dwóch najstarszych kolędników, którzy siebie nazywają przodownikami<sup>385</sup>”), a powtarzała go druga grupa kolędników. Zmianie ulega jedynie formuła życząca w postaci dwóch ostatnich wersów (sokoły przynoszą gospodarzowi kolejno: „kukialeckę ku śniadaniu”, „butłę wina ku pijaniu”, oraz „poduseckę” i „panieneckę” – obydwie „ku wyspaniu”), a przytoczony wyżej refren jest powtarzany wielokrotnie, pełniąc funkcję głównego „końca” konstrukcyjnego kolędy. W okolicach Gdowa i Bośni każdy z członków rodziny musiał zostać „obśpiewany” przez kolędników osobną zwrotką lub pieśnią odpowiadającą jego stanowi: osobno dziewczęta, każde z dzieci, a często nawet zwierzęta należące do przychówku gospodarskiego. Zobrazowany w refrenie kolędy wizerunek „drzewa życia” pełni w niej funkcję wielokrotnie powtarzanego magicznego zamówienia, które miało nieść gospodarzowi i jego rodzinie dostatek oraz wpisanie jego domostwa w „święty ład” wyobrażany przez kosmiczne drzewo – w tym wypadku „sosnę”, na której rośnie „pożytek” konkretnego gospodarza.

Owo „wiecznie owocujące drzewo życia<sup>386</sup>”, uosabiające kosmos (podzielone wertykalnie na trzy części odpowiadające poszczególnym sferom, a w koronie na cztery części odpowiadające stronom świata) w samym środku swojego pnia zawiera „jare psoły”.

<sup>383</sup> Joanna i Ryszard Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975, s. 76.

<sup>384</sup> Jan Świętek, *Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Akademia Umiejętności, Kraków 1893, s. 76, cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie Pomeranian Digital Library pod adresem WWW: <https://www.google.pl/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&esv=2&ie=UTF-8#q=%C5%9Bwi%C4%99tek%20lud%20nadrabski>, dostęp 12 sierpnia 2016.

<sup>385</sup> Jan Świętek, *Lud nadrabski...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>386</sup> Joanna i Ryszard Tomiccy, *Drzewo życia...*, dz. cyt., s. 76

„Jare”, czyli silne, mocne, pełne siły witalnej; są one też umiejscowione w samym centrum świętej sosny – we wnętrzu jej pnia. Przypomnijmy, że w folklorze ziem polskich to właśnie sosna była uważana za drzewo, które szczególnie często „dziano” – czyli bartnicy czynili w niej dziury, aby zebrały się w niej pszczoły. Tu jednak nie tyle idzie o realistyczną obserwację zwyczajów bartniczych, ile o uzupełnienie obrazu kosmicznego drzewa o istotny element gwarantujący ład – o łączące ze sferą sacrum, miododajne i produkujące „wosk na świece do kościoła” „jare pscoły”.

\* \* \*

Powróćmy do ostatnich rozważań na temat miejsca pszczół w wyobraźni ludowej oraz w ludowym systemie wartości. Teksty mówiące o tym, jak ważne i święte były to zwierzęta, jak istotne w życiu rytualnym i codziennym wspólnoty były ich wytwory, zostały licznie przedstawione. Niechaj za kodę posłuży nam fragment tekstu nie pochodzącego co prawda z folkloru, lecz z dzieła naukowego dotyczącego pszczelarstwa z pierwszej połowy XIX wieku, lecz skupiającego kilka ważnych dla nas wątków. Mikołaj Witwicki, prekursor nowoczesnego pszczelarstwa na ziemiach polskich, sam mający pod swoją pieczęć ponad 4000 pni (uli), w drugim tomie swego dzieła *O chowie pszczół w prowincjach polskich*, wydany w 1829 roku, pisze o pszczołach w następujący sposób:

Badacze przyrodzenia owadów pod tą nomenklaturą „pszczoła” sto kilkadziesiąt gatunków umieszczają. Pszczoła, którą miodonośną zowią (*Apis mellifica*), przewyższa we wszystkim swój liczny poczet. Ona to jedna nie tylko opatruje nas w pożądany miód, ale i w drogi wosk. (...).

Aby jednak na tak potrzebnych **nam** rzeczach, jakimi są miód i wosk, nie zbywało, **zaradziła temu wszechwładna Istota**, już to przez wpojenie w pszczoły miodonośne nader dzielnej chęci do zbiorów rzeczonych produktów, już przez licznosc ich zgromadzenia społecznego, już przez inne, zadziwiające nasz umysł urządzenia, w roju pszczolnym istniejące. **Szczęściem dla rodu ludzkiego**, że choć i inne tysiączne owady równie miodem się jak pszczoły żywią, jednak ani się tak znacznie nie mnożą, ani przez zimę żywią<sup>387</sup>.

Tekst ma charakter podręcznikowy – operuje skomplikowaną składnią, łacińską nazwą gatunku (*Apis mellifica*), słowami obcego pochodzenia („nomenklatura”), zaś imię Boga nie

<sup>387</sup> Mikołaj Witwicki, *O chowie pszczół w prowincjach polskich*, t. II, nakład autora, Warszawa 1829, s. 97, podkreślenie moje – M.M. Cyfrowa kopia oryginału dostępna w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej pod adresem <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=48405&dirids=1>.

zostaje wymienione bezpośrednio, lecz w sposób opisowy („wszechwładna Istota”). Lecz najważniejsze przekonanie, które wyraża ten fragment pracy Witwickiego, jest tożsamy z tym spotykanym w kulturze ludowej – pszczoła została stworzona przez „siłę wyższą” po to, by ludziom było lepiej na świecie, „aby nam nie zbywało” na drogocennych pszczelich wytworach: miodzie i wosku. Podobne przekonanie znajdziemy m.in. w popularnym przez stulecia dziele Pliniusza: „Ale między wszystkimi owadami pierwszeństwo (...) należy się pszczołom, **one jedne spośród nich zostały stworzone dla człowieka** (...). Zbierają miód (...), lepią plastry i wosk (...), ciężko pracują, dokonują wielkich rzeczy, mają swoje państwo, naradzają się między sobą indywidualnie, a pod przewodnictwem królowych odbywają zebrania ogólne, wreszcie, co najdziwniejsze mają swoją moralność, inną niż wszystkie inne stworzenia; bo i one same, choć nie mogą być nazwane oswojonymi, nie są wszakże dzikie”<sup>388</sup>. Warto zauważyć, że Pliniusz i inni starożytni przeczuwali istnienie pszczelego języka, znanego jako „taniec pszczół”, który jest jedynym znanym w świecie zwierząt dwuklasowym systemem znaków, analogicznym pod tym względem jedynie do języków ludzkich.

Ta antropologiczna perspektywa<sup>389</sup> pozwala postrzegać „naturalne” przymioty pszczoły (zbieranie nektaru na miód, wytwarzanie wosku, zdolność do przeżywania chłódów, wyższe uorganizowanie roju itp.) jako gwarantowane przez *sacrum* („wszechwładną Istotę”) ku „szczęściu rodu ludzkiego”. W ten sposób pszczoła staje się skupiskiem wartości, boskim pośrednikiem, pochwałą radosnego trudu, mającego sens; rajskim projektem stworzonym dla uszczęśliwienia ludzkości, w którego kontynuowaniu sama ludzkość (w czcigodnych, choć trochę tajemniczych osobach bartodziejów i pszczelarzy) ma swój udział. Hebrajska etymologia do dziś konotuje ten boski charakter pszczoły: *dbure*, pszczoła oznacza słowo, mowę – zwłaszcza boską. Miododajny owad jest więc spełnionym słowem Stwórcy, ucieleśnioną obietnicą raju na ziemi, gdzie trud przynosi złote i słodkie owoce.

<sup>388</sup> Por. Pliniusz, *Historia naturalna (wybór)*, przekład i komentarze oraz wstęp Irena i Tadeusz Zawadzcy, Leszek Hajdukiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1961, s. 144 – 145.

<sup>389</sup> Więcej na ten temat w podrozdziale piątym.

### 3.4. Owadzie metamorfozy.

#### Owady-dusze i cykl przeobrażeń insektów w wyobraźni ludowej

Omówiliśmy mediacyjne właściwości owadów dość szczegółowo na przykładzie pszczoł. Lecz pośrednicząca natura insektów (traktowanych całościowo jako grupy) ujawnia się także szczególnie mocno w obecnych w kulturze ludowej ziem polskich wierzeniach dotyczących „owadziego” charakteru **duszy ludzkiej**. Z przekonania, że w formie owada może ukrywać się dusza zmarłego bądź śpiącego, płynął szacunek okazywany tym zwierzętom i wielokrotnie poświadczane zakazy ich zabijania.

Moszyński kataloguje cały szereg takich wierzeń i wynikających z nich praktyk – m.in. w Żywieckim, w Małopolsce, „jak orzą i zobaczą w polu robaka, to nie wolno go zabijać, bo to jest dusza pokutująca”<sup>390</sup>. We wschodnim Siedleckim zanotowano natomiast rozpowszechnione w folklorze przekonanie o „pisku duszy” w ogniu – mianowicie dusza miewa postać robaka i że jeśli taki robak przytrafi się w rzuconym do ognia drzewie, to wtedy „piszczy”<sup>391</sup>.

„Duchową” proveniencję przyznaje się zwłaszcza tym owadom, które czymś się wyróżniają – przede wszystkim zdolnością przeżycia w okresie zimowym. W już wspomnianym regionie Żywieckim, wedle badań Moszyńskiego, wierzono m. in. w dusze-osy i dusze-muchy – „szczególnie muchę, co nie ginie zimą, ale lata po izbie, uważają chłopci za duszę ludzką”<sup>392</sup>. Podobnie na pograniczu Podola i Wołynia zanotowano przekonanie, wedle którego duszą ludzką (prawdopodobnie należącą do któregoś z przodków) jest mucha przylatująca do świecy w wigilię Bożego Narodzenia<sup>393</sup>. Samo zresztą zapraszanie dusz (przodków, ale i tych po prostu „głodnych”, które chcą się wraz z wieczerzającymi pożywić), nie tylko w owadzych postaciach, na kolację wigilijną było szeroko kultywowanym zwyczajem. W okolicach Krosna zanotowano jeszcze w latach dwudziestych ubiegłego stulecia takie zaproszenie skierowane wprost do duchów zmarłych:

<sup>390</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, wydanie drugie, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 69. Moszyński zauważa także, że dusze zmarłych, zwłaszcza pokutujące, często pojawiają się w postaci zwierząt – uprzywilejowanymi grupami są przede wszystkim właśnie owady oraz ptaki (w szczególnych wypadkach także większe „robaki”, czyli gady czy płazy, m.in. ropuchy).

<sup>391</sup> Por. tamże.

<sup>392</sup> Tamże, s. 70.

<sup>393</sup> O duszach w postaci much mówią też źródła drukowane odnośnie do Huculszczyzny i Rusi besarabskiej, por. tamże, s. 550.



Moja [zmarła – przyp. M.M.] siostra (...) mi się przyśniła, ja ją specjalnie nie zaprosiła, tylko wszystkie dusze. I mówi mi: – Wszystkich żeś zaprosiła, siostrzyczko, do świętej wieczerzy, a mnie nie (...).

— A co się mówi, jak się te dusze zaprasza?

– „Chodźcie wszystkie duszyczki spokojne, chodźcie z nami do wieczerzy”.

I to już wiem, że to jest prawda, bo mi się siostra przyśniła. Tatuś mój nieboszczyk zawsze wołali.

[zanotowano w okolicach Krosna w 1991 roku<sup>394</sup>]

Dusze zlatują się więc do wieczerzy w mediacyjnym czasie Godów, gdy połączenie między naszym światem i zaświatami zostaje ustanowione za pomocą szeregu rytuałów, właśnie jak owady do pożywienia. Dla nich jest przygotowane dodatkowe nakrycie (dziś funkcjonujące jako potencjalne nakrycie „dla wędrowca”, ale przy stole wigilijnym zwykle wspomina się zmarłych i modli za nich) lub im zostawia się resztki z wigilijnej uczty, gdyż „może oni nie jedzą, ale oni przyjdą i widzą, że to wszystko dla ich (...). Przychodzą dusze zmarłych i oni cała ta noc razem bywają, cała ta noc, z rodziny dusze<sup>395</sup>”, jak przekonany jest o tym informator z rejonu solecznickiego. Są z wieczerzającymi tego szczególnego dnia, by się posilić i umocnić więź między żywymi i ich przodkami. Jednak tak jak i trudno dostrzec czasem maleńkie owady-dusze, tak samo dotyczy to zlatujących się na rytualne jadlo dusz: jak stwierdza w latach dziewięćdziesiątych mieszkaniec Wileńszczyzny, „zlatują się (...), ale to nie każdy może zobaczyć”.

W Polsce i na Białorusi witebskiej napotkano wierzenie o stadach muszek, rojących się na znacznej wysokości, jako o duszach zmarłych ludzi, jakoby „wypuszczonych na przechadzkę i przesuszenie się”<sup>396</sup>. U Małopolan natomiast można spotkać mocno działające na wyobraźnię wizualną przekonanie utożsamiające dusze ludzkie ze świetlikami.

Także nocne motyle, ćmy, o których złowróżbnym charakterze wspominaliśmy w podrozdziale drugim, często bywają utożsamiane z duszami zmarłych – zwłaszcza tymi, którzy muszą po śmierci odbyć pokutę. Do wyobraźni między innymi mieszkańców lubelskiego<sup>397</sup> przemawiał zwłaszcza obraz ciem kołujących wokół płomienia świecy, często ginących w nim lub w roztopionym wosku. Nawiasem mówiąc, w lgnięciu nocnych motyli i innych owadów do płomienia świecy (lub innego źródła światła) ujawnia się najdosłowniej

<sup>394</sup> Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Funna, Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN, Wrocław 2000, s. 252.

<sup>395</sup> Tamże.

<sup>396</sup> Tamże, s. 71.

<sup>397</sup> Rozpowszechnienie tego przekonania na innych ziemiach (m.in. Podole, Kurpie, okolice Kielc, a także na Ukrainie, Rusi, w Bułgarii oraz na Litwie) notuje Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 551.

ich wspomniany wcześniej „**lunarny**” charakter – ćmy bowiem najprawdopodobniej wypracowały ewolucyjną strategię orientowania się w przestrzeni według tarczy księżyca (źródła światła) pod kątem 30 stopni – niestety, jest ona skuteczna tylko wobec obiektów znacznie oddalonych, zawodzi wobec takich emitujących światło obiektów jak świece czy lampy<sup>398</sup>. Obserwatorzy tego niespokojnego lotu wokół sztucznego źródła światła tłumaczyli go sobie frenetyczną aktywnością dusz przodków, którym brakuje modlitwy lub ofiary: „natenczas oni różne robią wnioski, że: to jest pokutująca dusza, a nawet przypominają nieboszczyków, mianują ich imiona, modlą się za nich, lub też żegnają jak przed złemi duchami”<sup>399</sup>. Kołująca wokół ognia ćma, konotowana lunarnie i demonicznie, wiązała się nie tylko z wierzeniami o duchach potępionych przybywających pod jej postacią, ale i własnym zaniedbaniem wobec zmarłych. Jak pisze Moszyński, wierzone, że jeśli się nie ofiaruje jałmużny za dusze zmarłych, będą one wracać do domów żywych krewnych właśnie jako ćmy. Zaniedbywane dusze mogły też być nieprzychylne dla pozostałych na tym świecie oraz mogły szkodzić (i na odwrót – dusze, wobec których dopełniano rytuałów, były wedle wierzeń dla żywych łaskawe)<sup>400</sup>.

Gdy dzieciom zdarzy się takie owady złapać i „męczyć bez litości”<sup>401</sup>, wówczas starsi przestrzegają ich, aby tego nie czynili, bo to są duchy nieboszczyków („Nie bij ćmy: szkody ci nie robi, a może to twój dziadek, a może nieboscyk ociec”<sup>402</sup>). Z racji tego na Podolu uważa się zabicie ćmy za grzech<sup>403</sup>. Zwłaszcza białe ćmy latające nocą uważane były za dusze przodków<sup>404</sup>.

\* \* \*

Demoniczny potencjał ciem ujawniał się zwłaszcza wówczas, gdy przybywały one do domów śpiących gospodarzy, by im szkodzić i siły witalne z nich wypijać. Moszyński notuje za powszechne wierzenie na terenie całej Słowiańszczyzny, mówiące, iż w postaci ćmy w nocy zjawia się czarownica lub demon, by szkodzić ludziom i żywić się ich kosztem. Stąd pojawiały się nakazy ostrożnego ich odpędzania<sup>405</sup>. Zwłaszcza w ćmie widziano wcielenie

<sup>398</sup> Por. na ten temat R. Robin Baker, Ivonne Sadovy, *The distance and nature of the light-trap response of moths*, „Nature” nr 276, 1978, s. 818 – 821; podobnie na ten temat: Richard Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 239 – 240.

<sup>399</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część druga, t. 17, dz. cyt., s. 151.

<sup>400</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część II, dz. cyt., s. 551.

<sup>401</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część druga, t. 17, dz. cyt., s. 151.

<sup>402</sup> Tamże.

<sup>403</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 550.

<sup>404</sup> Piotr Kowalski, *Ćma*, [w:] tegoż, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>405</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 558.

nocnego demona zwanego „marą”<sup>406</sup>, lub po prostu „zmorą”, która przeciska się podstępnie do wnętrza domu przez szczeliny w oknach, by dusić śpiących, osłabiać ich i męczyć ciężkim, koszmarnym snem. Owa wroga istota ucieka z domu tylko wówczas, gdy ofiara się przebudzi lub usłyszy pianie koguta<sup>407</sup>. Takie zachowanie wpisuje się w schemat zwycięstwa sił solarnych, konotowanych z życiem i płodnością, nad demonicznymi stworami z lunarnej strefy nocy – kojarzonymi ze śmiercią, chorobą, „morą”. Zresztą samo słowo „éma” oznacza także ciemność i noc – obserwujemy to choćby w niżej przywołanym tekście ze Śląska Cieszyńskiego (ale też i duże skupisko ludzi określa się w gwarach, m.in. śląskiej, jako „ćmę” właśnie).

W kulturze polskiej w toku długiego trwania przetrwały nie tylko wyobrażenia samych zmór jako „nieokreślonej siły destrukcyjnej, zjawiającej się nocą”. Demon ten jest wciąż obecny w wyrażeniach typu „wyglądać jak zmora”, „zmora go dusiła” czy żartobliwie spopularyzowany przez Leśmiana w znanym wierszu pt. *Dusiołek*, gdzie jest on uosobieniem wszelkiego zła i chorób, z których istnienia Bóg ma wytłumaczyć się Bajdale. Aktualne jest także wyobrażenie o postaci, jaką zmora przyjmuje, czyli między innymi ćmy właśnie. Jan Kajfosz przekazuje zanotowane pod koniec XX wieku na Śląsku Cieszyńskim opowieści o *morach* zmieniających się w ćmę lub w żdźbło<sup>408</sup>.

#### *O morze*

Boby to były mory, co dusiły, a chłopcy byli strzygónie. To powiadali, że jak się urodziło w jedne rodzinie siedym dziolchów jedna za drugom, tat to siódmo była ta mora. Że uż miała od urodzynio zymby, a że chodziła w nocy dusić tych ludzi. I roz też chodziła do jednego szewca tóm jego babe dusić. No i ten szewiec se uż nie wiedziół rady i prawi se: „Toż co, babo, bydymy robić? Tóż każdy dziyńs je tako słabo że cię fórt ta mora dusi, cycko”. No i prawi: „Jo tu bydym wachować, a jo muszym te more chycić”.

Nó i akurat. W noc siedziół po cichutku a tak się dziwoł, dziwoł, czy pójdzie dwiyrzmi ta mora, czy pójdzie oknym, czy kierendy. A nora się dziwo, a jakisi żdziebełko się cisło przez okno. Tak miyndzy tymi szparami. I tyn seprawi: „Ha, poczkej. Tukej żodne żdziebełko nie było, ty tu idziesz”. Łaps to żdziebełko i wziół gwóźdz, a te słome przibił na wyrchu, a na dole. No i na drugi dziyń rano, eszcze było éma, przileciała tako baba od sómsiada, okropnie wrzeszczała. I miała takóm strasznóm dziure tu jednóm, a tu drugóm w czole a w brodzie”<sup>409</sup>.

<sup>406</sup> Tamże, s. 100.

<sup>407</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, dz. cyt., s. 279 – 280.

<sup>408</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 264.

<sup>409</sup> Zanotowano w Piotrowicach, „Zwrot” 1984, nr 3, s. 53, cyt. za: Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 263 – 264.

Śląska *mora* to właśnie wariant wspomnianej przez Moszyńskiego i Biegeleisena mary czy zmory – *mora* to półdemon, który dręczy ludzi zazwyczaj podczas pełni księżyca (a jest to czas graniczny w skali miesiąca). Wkrada się koło północy (czyli w czasie granicznym w skali doby) do domów, gdzie albo „dusi” śpiących ludzi, albo wysysa im krew – pokarm demonów, wampirów, „żywych umarłych”. Efektem poczynañ mory bywa zwykle słabość, niedomaganie ofiary. Jak każdy półdemon, jest w porównaniu z człowiekiem amorficzna w tym sensie, że w okresie swej działalności często ulega różnym metamorfozom<sup>410</sup>. Do śpiących ludzi może przedostawać się w postaci żdźbła, jak pokazuje wyżej zacytowany przekaz, lub też na przykład w postaci ćmy (motyla nocnego), nazywanego na badanym terenie również *morą*<sup>411</sup>. Zmorami/morami/marami mogły zostawać także duchy tych, którzy w niewłaściwy sposób przekroczyły granicę między tym a tamtym światem: topielców, samobójców, zamordowanych. Tu również silnie widać utożsamienie ćmy z duszami, które w zaświatach są blisko świata demonicznego lub wręcz są jego częścią.

Ćma była więc silnie utożsamiana z demoniczną morą, czyli „tą, która morzy” swoje ofiary. Samo słowo łączy się zresztą bezpośrednio z prasłowiańskim rdzeniem *\*smrt*, staroindyjskimi: *mara* (rodzaj męski), który oznacza „śmierć, zarazę” oraz *Mara* – „uosobienie śmierci, demon ciemności; diabeł, zły” i praindoeuropejskim *\*moro-* („śmierć”)<sup>412</sup>. Z tego rdzenia wzięło się także imię słowiańskiej Marzanny<sup>413</sup> (zwanej także z wprost z prasłowiańskiego Marą lub Moraną), symbolizującej nieczyste siły, chorobę, mór, śmierć. Razem z wyobrażającą Marę kukłą „wynoszono” je z wiosną poza granice ludzkiego świata, postać ta wtórnie więc uosabiała zimę. Choć z drugiej strony, wiąże się ją także z rozpoczynaniem, płodnością i symboliką wodno-roślinną, wegetacyjną<sup>414</sup> – owa ambiwalentna dwuwartościowość była z kolei typowa dla istot związanych z mocą ziemi: płodną i niszczycielską jednocześnie<sup>415</sup>.

Powiązania demonicznych sił z robactwem manifestują się także w niezwykle rozpowszechnionym wierzeniu o **nakazujących się iskać południcach**. Istoty te – groźne,

<sup>410</sup> Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 264.

<sup>411</sup> Tamże.

<sup>412</sup> Zbigniew Gołąb, *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, przekł. Maria Wojtyła-Świerżowska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004, s. 93.

<sup>413</sup> Choć alternatywną etymologią może być pochodzenie od prasłowiańskiego słowa *\*morje* („morze, stojąca woda, jezioro), wskazujące na związek tej postaci z wodą, por. Michał Łuczyński, *Kognitywna definicja Marzanny. Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata Słowian*, „Studia Mythologica Slavica” 2008, t. XI, s. 175.

<sup>414</sup> Por. tamże, s. 173 – 196.

<sup>415</sup> Por. na ten temat Mircea Eliade, *Ziemia – kobieta – płodność*, [w:] tegoż, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., s. 259 – 284 oraz Marzena Jakubczak, *Estetyka ziemi [w:] Estetyka czterech żywiołów – ziemi, wody, ognia i powietrza*, red. Krystyna Wilkoszewska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2002, s. 11-70.

mogące sprowadzać śmierć, sen bądź omdlenie na przebywających w okresie południowego przesilenia w polu – charakteryzowały się długimi, potarganymi włosami, w których aż roilo się od wszy. One wraz z boginkami były obciążanie odpowiedzialnością za choroby, zwłaszcza śmiertelne, u dzieci, a niekiedy także za zamienienie dziecka pozostawionego podczas pracy i podstawienie w zamian tzw. chowańca, podciepa lub obmynnyka. Tak o zakazie wychodzenia w pole w południe i konsekwencjach jego złamania mówi informatorka z okolic Łącka (urodzona w 1923 roku).

Pewnego dnia pewna babka przesła południem nad dom za stodołą, na pole orne, tak jej pasowało. Jak tam zaszła, przysły ku niej dwie stare baby, duże zęby miały, długie, żółte jak воск.

– A ty mnie tera poiskaj – powiedziała jedna z nich do młodej matki, która szła w kierunku tych kobiet i zaszła okrutnie. Baby, a były to południce, powiedziały:

– A żebyś wiedziała, co w południe nie wolno ci wyjść w pole.

I uśpiły ją. Znalazł ją mąż i obudził, i pyta, skąd tu się wzięła.

– Nie mogę się rusać, przysły takie baby i uśpiły mnie.

Dziecko jej po tym wszystkim się rozchorowało i trzeciego dnia zmarło. [Drugie dziecko, jak wynika z wcześniejszej wypowiedzi tej samej informatorki, młoda matka straciła przez boginki].

Łącko, 2 poł. XX wieku<sup>416</sup>

Powiązanie „południe” z wszami i koniecznością ich iskania przez napotkanych w polu lub na drodze wskazuje na demoniczną naturę obu tych stworzeń. W wielu przekazach jest też podkreślana ogromna obfitość pasożytów we włosach „starych bab”, podkreślająca ich odrażający, związany z chtonicznymi mocami wygląd i charakter, ale też potężną moc, jaka była udziałem tych niebezpiecznych istot. Ich „kałająca” obecność była bardzo niebezpieczna, gdyż mogła skutkować nagłą śmiercią „w południe”, osłabieniem, omdleniem lub poważną chorobą. Tak właśnie stało się w wypadku dziecka kobiety z przekazu zanotowanego w Łącku (o demonicznej etiologii chorób, które wyobrażano pod postacią różnorodnych „robaków”, por. więcej w podrozdziale 3.6. *„Každy ma swojego mola, co go moli” – casus określenia „robak” w kulturze ludowej*).

\* \* \*

<sup>416</sup> Por. Danuta Tyłkowa, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 24.

Inną istotą demoniczną z regionu Górnego Śląska, której wygląd był związany z rozmaitymi „robakami”, tym razem związanymi z ziemią, była centralna dla folkloru górniczego postać Skarbnika. Zwykle ukazywał się on górnikom w postaci człowieka, lecz zapoznanie się z licznymi zapisami z XX wieku (zwłaszcza tymi zebranymi i analizowanymi przez Józefa Ligęzę<sup>417</sup>) pokazuje, iż różnorodność postaci, jakie przybierał duch kopalni, jest dość znaczna. Skarbnik mógł więc ukazywać się jako mysz (zanotowano w Zabrze oraz w Sosnowcu), jako żaba (Żory), jako czarny ptak wyfruwający z szybu czy też jako pająk (Rokitnica)<sup>418</sup>. Najczęściej notowane, także poza rejonem Górnego Śląska i Zagłębia, jest pojawianie się ducha podziemia w postaci pająka – relacje takie zanotowano także w Górach Kruszcowych w Karkonoszach oraz na Węgrzech<sup>419</sup>, choć generalnie przybieranie postaci zoomorficznych przez władcę kopalnianych skarbów jest typowe dla regionu Górnego Śląska. Jak notuje z kolei Leonard Pełka, pojawienie się Skarbnika w postaci zwierzęcej było najczęściej związane z ostrzeżeniem przez katastrofą w kopalni, jakimś mającym nastąpić w tym miejscu wypadkiem<sup>420</sup>.

Często w podaniach ludowych (oraz ich późniejszych wersjach literackich, przeznaczonych jako lektura dla dzieci i młodzieży) Skarbnik przybiera niepozorną formę żaby, pająka czy myszy, żeby przekonać się, czy górniczy stan będzie go poważał także w tej postaci. Tak dzieje się choćby w *Żabim pachole*<sup>421</sup> Kornelii Dobkiewiczowej, gdzie „Skarbnik Fontana” (było to jedno z określeń tej postaci mających pierwotnie najczęściej charakter tabuistyczny, a później funkcjonujących jako przydomek; innym znanym był np. Pusteki<sup>422</sup>) przybiera postać żaby. Chce, niewidzialny dla górników, pomóc w kopalni tym, którym szczęście mniej sprzyja mimo ich sumiennosci. Protagonista – stary, pracowity górnik – ratuje Fontanę najpierw przed zapalczliwością kopalnianych „młodzików”, a później zaprasza do domu na uroczystą wieczerzę po wypłacie, by świętować wspólny urobek.

<sup>417</sup> Por. Józef Ligęza, *Podania górnicze z Górnego Śląska*, Rocznik Muzeum Górnos Śląskiego w Bytomiu – Etnografia, zeszyt nr 5, Muzeum Górnos Śląskie w Bytomiu, Bytom 1972.

<sup>418</sup> Tamże, s. 21.

<sup>419</sup> Tam zanotowali je autorzy monumentalnej pracy zbierającej legendy i podania górnicze w języku niemieckim (choć także z regionu Górnego Śląska) Gerhard Geilfurth unter Mitarbeit von Maria Greverus, *Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagen Überlieferung*, Band I – Quellen, Marburg 1967, 405, nr 286, zapis podania o pająku-duchu podziemnym pochodzi z miejscowości Csolnok. Cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem internetowym: <http://digi.evifa.de/viewer/toc/DE-11-001938266/163/-/>, dostęp 21 lipca 2017.

<sup>420</sup> Por. Leonard J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1987, s. 115.

<sup>421</sup> Kornelia Dobkiewiczowa, *Żabi pachol*, [w:] Jan Baranowicz, Kornelia Dobkiewiczowa, Maria Kann, Gustaw Morcinek, Józef Ondrusz i inni, *W skarbnikowym królestwie. Baśnie i podania śląskie*, wybór Jadwiga Kwiecień, ilustr. Danuta Knosała, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1989, s. 91 – 96.

<sup>422</sup> Józef Ligęza, *Podania górnicze...*, dz. cyt., s. 45 i następne.

Tu Skarbnika w żabiej postaci obraża górniczy kamrat, „co do kielicha lubił zaglądać<sup>423</sup>”, zrzucając go z przygotowanej troskliwie przez gospodarza skrzynki. Wówczas gaśnie światło, ze skrzynki wysypują się pieniądze, dar Skarbnika, a tożsamość żaby staje się jasna dla wszystkich. „Szturmierz bezwstydy” musi teraz uważać, bowiem obraził samego Skarbnika: „Bacz tedy dobrze, by ci teraz na dole nie odplacił!<sup>424</sup>”. Widać tu analogię z bajką ludową o trzech braciach czy powieścią „Wszystko na świecie potrzebne. A jeden żołnierz gadał, że muchy i pająki niepotrzebne...”. Nadmiarowo użyta siła fizyczna i brak poszanowania dla podstawowych praw (w tym wypadku świętego prawa gościnności) w stosunku do niepozornych „robaków” są piętnowane i zemszczą się na agresorze. Z kolei postawą nagradzaną jest troska oraz uszanowanie należnego miejsca tych drobnych stworzeń, kryć się w nich mogą zgoła niespotykane siły.

Formy pająka, myszy oraz żaby, przybierane przez ducha podziemi, nie są jedynie typowymi demonicznymi cechami metamorficznymi<sup>425</sup>, lecz wskazują na głęboko chtoniczny charakter tej istoty. Ziemia bowiem w kulturze ludowej była matką wszystkiego, co żyje (zwłaszcza człowieka, ale także płodów rolnych oraz minerałów, a nawet metali, „skarbów ziemi” rosnących i dojrzewających w jej łonie do coraz doskonalszych postaci<sup>426</sup>, których opiekunem oraz stróżem był w folklorze śląskim Skarbnik). Ale zwłaszcza niewielkie „robaki”: owady, niektóre gady i płazy uważano za szczególną emanację sił chtonicznych, ponieważ kultura ludowa żywiła przekonanie, że lęgną się one bezpośrednio z samego płodnego żywiołu ziemi<sup>427</sup>.

### 3.4.1. Ochrona owadów jako wcieleń dusz zmarłych.

Jak notuje Moszyński, u środkowych Wielkorusów napotkano wyraz *dušečka* w znaczeniu: „motyl” (dosł. „duszyczka”)<sup>428</sup>. Także w języku greckim wyraz *psyche*,

<sup>423</sup> Tamże, s. 95.

<sup>424</sup> Tamże, s. 96.

<sup>425</sup> Do takich należy dodać także końskie kopyto, a pośrednio także jego srogość, gniewliwość oraz (poświadczane nielicznymi zapisami) okrucieństwo w razie złamania kopalnianych tabu, por. Józef Ligęza, *Podania górnicze z Górnego Śląska*, dz. cyt., s. 21 – 42.

<sup>426</sup> Por. na ten temat szeroko, z zestawieniem wierzeń z wielu kultur oraz przekonaniami, które legły u podstaw alchemii, Mircea Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. Andrzej Leder, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.

<sup>427</sup> Por. na ten temat: Jerzy Bartmiński, *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, część II, *Ziemia, woda, podziemie*, koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 22 – 23.

<sup>428</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 551. Autor podaje także przykład ugrofińskiego ludu Udmurtów, zdaniem których dusza ludzka (i dusza zboża) ukazuje się w postaci białego motyla.

dosłownie oznaczający duszę, jest też nazwą motyla<sup>429</sup> – podobnie oba znaczenia rozróżnia łacińskie słowo *animula*<sup>430</sup>. Jak wyraźnie mówią Ukraińcy południowi, o ile nie rozdaje się jałmużny za duszę zmarłych, przylatują one wieczorem do chat jako ćmy i krążą dookoła świec, a Bułgarzy sądzą z kolei, że po śmierci człowieka dusza jego wylatuje z ciała w postaci motyla (lub ptaka) i zasiada na najbliższym drzewie<sup>431</sup>. Na terenie ziem polskich silne było przekonanie, że dusza człowieka konającego jawi się najbliższym w postaci motyla (rzadziej – roju motyli).

Owada nie wolno wobec tego łapać ani zabijać – skutkiem takiego czynu byłoby bowiem przedłużenie agonii i sprawienie dodatkowego cierpienia umierającemu. Moszyński notuje, że najczęściej w takim charakterze widziano motyla białego, ale kolor zobaczonego owada funkcjonował jako omen i świadczył o charakterze umierającego człowieka – szczególnie istotna była tu wspomniana i omówiona wyżej opozycja motyl nocny : motyl dzienny<sup>432</sup>. Także kształty kolorowych motyli mogły przybierać demony lub czarownice. Zwykle czyniły to w dzień, w nocy wybierając postaci ciem, jak to pokazano na przykładzie mory (oraz węży, ropuch, kotów czy myszy – innych nocnych zwierząt kojarzonych z siłami chtonicznymi). Płynął stąd również zakaz zabijania czy łapania tych latających owadów, kierowany znów zwłaszcza do nieświadomych dzieci, ponieważ groźne istoty w zwierzęcych ciałach mogłyby się później okrutnie zemścić.

### 3.4.2. Robak a motyl. Symbolika przejścia z postaci larwalnej do postaci lotnej

Wyobrażenie duszy-motyła wychodzącego po śmierci z niepotrzebnego już kokonu-ciała jest szczególnie nośne jako emblemat ludzkiej nieśmiertelności<sup>433</sup>. Jednocześnie wpisuje się ono w rozległą topikę przedstawiania i traktowania śmierci jako najważniejszego (obok narodzin) i najpoważniejszego **rytuału przejścia** – podobnie jak dla ćmy czy motyla takim symbolicznym z naszego punktu widzenia „przejściem” jest właśnie przepoczwarczenie się. Czyli wyobrażenie dusz jako motyli wiąże się z nadzieją, że ta część, którą grzebie się wraz

<sup>429</sup> Por. Władysław Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 176. Motyl oznacza duszę – psyche, natomiast robak oznacza somę – ciało.

<sup>430</sup> Por. Steven Connor, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, dz. cyt., s. 33.

<sup>431</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 551. Na temat wierzeń Bułgarów Moszyński cytuje za Afanasjewem.

<sup>432</sup> Tamże, s. 549.

<sup>433</sup> Motyl symbolizuje przede wszystkim dążenie do światła, życie, nieśmiertelność i duszę właśnie – por. na ten temat Władysław Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 176.



ze zmarłym, nie znika całkowicie, lecz egzystencja przodków czy bliskich zmarłych nadal trwa i dalej istnieje możliwość obcowania z nimi, tyle że w zupełnie innej niż za życia formie.

Podobna symbolika wiązała się z omówionymi już pszczołami jako emblematu greckich misteriiw eleuzyńskich – tak jak robak (postać larwalna) transformuje się w pięknego, lotnego i miododajnego owada, tak i najważniejsza inicjacja, z jaką przyjdzie się nam zmierzyć – śmierć – także ma oznaczać odnowienie i metamorfozę w duchową formę. A fizycznym i duchowym doświadczeniem tej zmiany są właśnie rytuały misteryjne. Jak pisze Leszek Kolankiewicz w kontekście interpretacji obrzędu dziadów w świetle teorii van Gennepa, rytuały separacji i ponownego włączenia do społeczności często – i najbardziej odpowiednio – wyrażają się w symbolice śmierci i ponownych narodzin<sup>434</sup>. A owady – przywołane tu pszczoły, motyle, ćmy, żuki majowe, jelonki rogacze, rohatyńce czy skarabeusze w południowej części kontynentu oraz w Egipcie – znakomicie ilustrują tę logikę obrzędową. Dzieje się tak dzięki swej spektakularnej z punktu widzenia cyklu rozwojowego ludzi czy innych obserwowanych zwierząt, np. gospodarskich, metamorfozie. Dlatego na przykład jako symbol odrodzenia po śmiertelnym, przejściowym okresie „larwalnym” skarabeusze były znajdowane w grobowcach faraonów. Na ilustracji 1.3.10 zaprezentowano napierśnik znaleziony w grobowcu Tutenchamona w 1922 roku – wizerunek owada jest wykonany z rzadkiego surowca: szkła, które wskutek anomalii termicznej nieznanego natury sprzed 26 milionów lat powstało na pewnym obszarze Pustyni Libijskiej, wytapiając się naturalnie z wszechobecnego tam piasku<sup>435</sup>. Traktowane jako cenny surowiec (Egipcjanie nie znali tajemnicy jego wytwarzania), służyło do wykonywania szczególnie cennych ozdób oraz było ono wykorzystywane w celach handlowych.



Ilustracja 1.3.10. Zdobiony emalią komórkową złoty napierśnik z kamieniami półszlachetnymi i szklaną pastą; jego punktem centralnym jest skrzydlaty skarabeusz, symbol odrodzenia. Bizuteria pochodzi z grobowca faraona Tutenchamona

Źródło ilustracji: Steven Johnson, *Małe wielkie odkrycia. Najważniejsze wynalazki, które odmieniły świat*, tłum. Bartosz Czartoryski, Wydawnictwo Sine Qua Non, Warszawa 2015, s. 26.

<sup>434</sup> Leszek Kolankiewicz, *Zmarli spieszą, gdzie ich guślarz woła*, [w:] tegoż, *Dziady...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>435</sup> Steven Johnson, *Małe wielkie odkrycia. Najważniejsze wynalazki, które odmieniły świat*, tłum. Bartosz Czartoryski, Wydawnictwo Sine Qua Non, Warszawa 2015, s. 25 – 30.

Co ciekawe, w sukurs wyobrażeniom ludowym idą najnowsze odkrycia biologii ewolucyjnej dotyczące owadzych metamorfoz oraz ustalenia takich badaczy, jak autorka idei koewolucji Lynn Margulis<sup>436</sup> czy wyciągający wnioski z jej ustaleń w stosunku do przeobrażeń owadów Donald I. Williamson<sup>437</sup>. Niezbędne w tym miejscu jest krótkie wprowadzenie w ewolucyjne podstawy owadzych przeobrażeń – rekapitułuję je za amerykańskim biologiem Berndem Heinrichem<sup>438</sup>.

Owady wyłoniły się jako jedna z najstarszych grup zwierząt lądowych w kambrze (ok. 400 mln lat temu) z swych przodków – wodnych skorupiaków. Na ląd wyszły uzbrojone w ochronne pancerze (szkielet zewnętrzny) – by rosnąć, musiały go zrzucić co jakiś czas. Linienie jest nieodłącznym warunkiem przekształcania się, ale nie musi wcale prowadzić do przeobrażenia – najprostsze owady zmieniają się właściwie tylko pod względem wielkości (np. rybiki czy skoczogonki) lub przekształcają się tylko nieznacznie z linienia na linienie (np. gromady prostoskrzydłych, pluskwiaków, termitów czy karaczanów). Dlaczego więc pewne rzędy owadów, jak ćmy czy motyle, muchówki oraz chrząszcze, które wszystkie mają gąsienicowate bądź pędrakowate larwy („robaki”, wedle nomenklatury potocznej<sup>439</sup>), przechodzą zasadniczą, wręcz „katastrofalną”<sup>440</sup> przemianę ciała? Otóż, jak widzi to Heinrich oraz inni biologowie ewolucyjni:

Otóż (...) tę zasadniczą przemianę zachodzącą w trakcie przeobrażenia można ujmować jako w istocie **przejście przez śmierć w nowe wcielenie**<sup>441</sup>.

Zagadka trafności tej metafory – tak zbieżnej ze sposobem funkcjonowania owadzych wyobrażeń w folklorze – tkwi w genach insektów przechodzących pełne przeobrażenie.

<sup>436</sup> Por. Lynn Margulis, *Symbiotyczna planeta*, tłum. Marcin Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS Warszawa 2000, gdzie autorka wyklada teorię symbiotycznej ewolucji po raz pierwszy przedstawioną w pracy *Origin of Eucaryotic Cells* (1970), traktującej o pochodzeniu mitochondriów i chloroplastów, w której przyjmuje się, że te organella powstały w wyniku symbiozy przodków współczesnych przedstawicieli *Eucariota* z przodkami współczesnych bakterii. Symbiotyczni przodkowie bakterii umożliwiali korzystne dla gospodarza procesy metaboliczne (fotosyntezę i oddychanie tlenowe), więc z czasem symbionty stały się organellami komórkowymi. Jest także współautorką jednego z obecnie obowiązujących systematycznych podziałów świata żywego na pięć królestw.

<sup>437</sup> Donald I. Williamson, *Hybridization in the evolution of animal form and life-cycle*, „Zoological Journal of the Linnaean Society” 2006, vol. 148, s. 585 – 602, oryginał dostępny cyfrowo pod adresem: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1096-3642.2006.00236.x>, dostęp: 12 marca 2017.

<sup>438</sup> Bernd Heinrich, *Wieczne życie...*, dz. cyt., s. 186 – 188.

<sup>439</sup> Więcej na temat tego terminu w folklorze w podrozdziale 6. „*Każdy ma swojego mola, co go moli*” – *casus określenia „robak” w kulturze ludowej*.

<sup>440</sup> Określenie za: Bernd Heinrich, *Wieczne życie...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>441</sup> Tamże, podkreślenie moje – M.M.

Kiedy tak jak w wypadku przeobrażenia owadów funkcjonują dwa bardzo różne zestawy instrukcji genetycznych, wynikły z tego organizm jest jak nowy rodzaj – instrukcje genetyczne larwy zostają wyłączone, a włączają się instrukcje formy imago bądź postaci dorosłej. Skąd jednak dwa zestawy instrukcji genetycznych dla dwu bardzo odmiennych zwierząt w jednym organizmie? Ponieważ – zgodnie z Darwinowską zasadą przetrwania najlepiej dostosowanych (*survival of the fittest*) – szczególne potrzeby gąsienicy wymagają wykonania innych instrukcji niż postać doskonała motyla. Skąd jednak w jednym zwierzęciu znalazły się dwa genomy?

Niedawno dominował pogląd, że w różnych fazach cyklu życiowego dominowały odmienne naciski selekcyjne, co prowadziło do stłumienia genów postaci dorosłej na wczesnym etapie rozwoju owada, a aktywizacji tych instrukcji dopiero w odpowiednim czasie. Nowa teoria jednak głosi – lepiej tłumacząc przy tym dramatyczną różnicę między dwoma zestawami genów obecnym w jednym osobniku – że skoro przeobrażenie czerwia w muchę lub gąsienicy w motyla czy drapieżnej larwy w biedronkę jest zmianą tak zasadniczą i tak gruntownie zrywającą ciągłość między tymi formami, to postaci doskonałe tych owadów są w rzeczywistości nowymi organizmami<sup>442</sup>. W istocie więc przemiana pociąga za sobą faktyczną **śmierć** zwierzęcia jednego gatunku (postać larwalna) oraz **narodzenie** osobnika innego gatunku (imago bądź postać dorosła), połączone przy okazji z wykorzystaniem budulca (ciała) po poprzednim „lokatorze”.

Według tej teorii na pewnym etapie historii ewolucyjnej tych zwierząt ich rozmnażający się przez zapłodnienie zewnętrzne przodkowie wodni skrzyżowali się z innym gatunkiem. W ten sposób wchłonęli drugi zestaw genów, który w odpowiednich warunkach środowiskowych mógł się zaktywizować. W rezultacie te zwierzęta są więc chimerami, połączeniem dwu zwierząt, z których drugie wyłania się ze zwłok pierwszego<sup>443</sup>. Przeobrażenie jest więc jak gdyby reinkarnacją, która nie polega na przejściu od jednego indywiduum do drugiego, lecz na przejściu od jednego rodzaju do drugiego.

Sam sposób, w jaki dwa genomy istnieją w jednym organizmie, nie jest bynajmniej bezładnym pomieszaniem – rozwiązanie polega na tym, że „lwia część pierwszego organizmu umiera, a nowe życie pojawia się w nowym ciele”<sup>444</sup>. U większości przywołanych owadów wygląda to według następującego schematu, który przedstawiono na przykładzie jednego

<sup>442</sup> Donald I. Williamson, *Hybridization in the evolution...*, dz. cyt., s. 589 – 595.

<sup>443</sup> Por. tamże, s. 590. Taki schemat ewolucyjny nie jest zresztą wcale rzadki w świecie zwierząt – cytowany tu już Heinrich podaje liczne przykłady, zgodne z przedstawioną tu pokrótce koncepcją Lynn Margulis, zob. Bernd Heinrich, *Wieczne życie...*, dz. cyt., s. 187 – 189.

<sup>444</sup> Bernd Heinrich, *Wieczne życie...*, dz. cyt., s. 189.

z motyli. Gdy gąsienica fruczaka osiąga dojrzałość, opuszcza roślinę, na której żerowała całe życie, spłza na ziemię, po czym zagrzebuje się w niej (taki symboliczny „pogrzeb” jest udziałem większości owadów przechodzących przeobrażenie, m.in. chrząszczy, u których odbywa się on w wielu wypadkach w materii organicznej drzewa<sup>445</sup>). W ziemi buduje sobie kryptę, leży bez ruchu w ciemności, by w końcu się skurczyć i – odrzuciwszy martwy oskórek – przekształcić się w formę podobną do mumii o twardej pokrywie. Organy gąsienicy rozpuszczają się, większość komórek ginie, a wewnątrz poczwarki wypełnia odżywcza papka (przypomina to nieco przygotowywanie sobie posiłku przez pająka).

Niemniej pewne komórki, zwane płytkami imaginalnymi (od kolejnej formy rozwojowej), zachowują się nienaruszone. To zaczątki nowych organów, które można porównać do nasion czy jajeczek. W trakcie przypominającej śmierć hibernacji płytki imaginalne wytwarzają enzymy, które rozkładają płytki larwalne, po czym zaczątki nowych organów wchłaniają powstałe w ten sposób białka i inne substancje odżywcze. Ostatecznie wszystkie komórki larwalne zostają zastąpione innymi, które grupują się w taki sposób, aby powstała ćma. Procesem tym sterują wspomniane instrukcje genetyczne, podobnie jak w wypadku wszystkich innych organizmów żywych (choć tu przemiana nie jest tak kompleksowa i spektakularna, jak u owadów z przeobrażeniem zupełnym).

A więc żywe w folklorze przekonanie o śmierci jednej formy („cielesnej”) i narodzeniu się drugiej („duchowej”), utożsamiane z przeobrażeniem zupełnym owadów, obumarłych przez jakiś czas w ziemi, jest nie tylko ważnym symbolem wegetatywnym oraz odrodzeńczym, ale także nosi w sobie intuicję, którą potwierdzają ustalenia biologów ewolucyjnych. Jak się bowiem okazuje, w ziemi faktycznie obumiera przedstawiciel jednego gatunku, by po przeobrażeniu – wskutek uaktywnionych „nowych” instrukcji genetycznych – powstać jako przedstawiciel niegdyś zupełnie innego, z którym połączyła go na pewnym etapie koewolucja. Nośna metafora „odrodzenia do zupełnie nowego życia”, z chtonicznego „robaka” (larwy i poczwarki) do lotnej postaci motyla, solarnego chrząszcza czy pszczoły, ma więc silne biologiczne podstawy.

\* \* \*

Owady jako paradoksalne „ucieleśnienia duszy” ludzkiej tym lepiej spełniają tę funkcję w folklorystycznym imaginarius, gdyż same – z racji swych nikłych rozmiarów –

<sup>445</sup> Por. na ten temat szerzej: Marek Kozłowski, *Owady Polski. Chrząszcze*, Oficyna Wydawnicza Multico, Warszawa 2009.

znajdują się na granicy między tym, co widzialne i niewidzialne. Są przy tym niezmiernie ruchliwe i znikliwe, zwłaszcza „prototypowe” owady latające, jak motyle i ćmy, najczęściej uważane za wcielenia duchów zmarłych. Mogą więc służyć jako znakomity pomost między światem fizycznym a duchowym<sup>446</sup>, ożywionym oraz nieożywionym, (w folklorze żywe były przekonania o genezie żywych przecież owadów bezpośrednio z ziemi, brudu czy też po prostu martwych na pozór kokonów, „pałubek”<sup>447</sup>). Ich ulotność i „znikliwość”, szybkość przemieszczania, zwłaszcza nieregularny motyli lot (mający w istocie utrudnić ptakom złapanie tych owadów<sup>448</sup>) również odgrywa ważną rolę w utożsamieniu ciem, motyli i innych owadów z błądzącymi po świecie duchami.

Z kolei przedstawienia dusz w postaci owadów i innych drobnych zwierząt nie latających (np. wiercących w meblach kołatków, pajaków czy robaków pracujących w ziemi) było często związane z przekonaniem o konieczności odbycia pokuty przez zmarłego. Pod takim przebraniem oraz pod postacią ptaków, widm, światła świecy itd. mogły występować zwłaszcza dusze nieochrzczonych dzieci lub osób, które nie zdążyły uregulować swoich spraw na ziemi, np. pozostawiły jakiś dług.

Takie przekonania – obecne do dziś, jak dowodzi zbierająca i analizująca ustne przekazy dotyczące wątków biblijnych Magdalena Zowczak – są zwykle bardzo konkretne. Jeśli ktoś ukradł sąsiadowi bronę, to po śmierci będzie pokutował, dźwigając ją na ramieniu tak długo, jak długo jego rodzina nie wynagrodzi straty sąsiadowi lub jego potomkom<sup>449</sup>. Taka pokutująca dusza – często w owadziej postaci – będzie też zjawiała się w miejscu, gdzie dawny grzech ją „trzyma” przy ziemi tak długo, póki krzywda nie zostanie zadośćuczyniona. Jak stwierdza informator z rejonu Wileńszczyzny:

Dusza pokutuje tu, gdzie zgrzeszyła, i chodzi gdzie po zawęgłach, gdzie po błocie, koło nas. I jeżeli to taki wierzący, to może stanie się jakąś motylką, czy jakimś czymś, pajakiem, i może ci koło głowy w kościele polatać. Ale to nie każdy może zobaczyć.

[zanotowano w rejonie wileńskim w 1992 roku]

<sup>446</sup> Zwraca na ten fakt uwagę Zofia Stefanowska w swoim szkicu *Świat owadzi w IV części „Dziadów”* [w:] tejsze, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 76.

<sup>447</sup> Pałubka albo pałuba „to jest to, co się robi na gąsce (gąsienicy), co ona sama sobie robi”, przytacza Moszyński wypowiedź jednego z chłopów polskich, (por. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 552).

<sup>448</sup> Sam źródłosłów polskiego słowa „motyl” odsyła właśnie do owego motylego „tańca”, gdyż wiąże się on z prasłowiańskim czasownikiem \**motati* (motać, kręcić, potrząsać, kołysać), a pierwotne znaczenie tego rzeczownika to „taki, który lata nierówno, trzepocząc”. Por. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt., s. 338.

<sup>449</sup> Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, dz. cyt., s. 134.

Z kolei historię o duszy nieochrzczonego dziecka, rezydującej za karę w ciele muchy i wykazującej cechy *dybuka*, mogącego w „złej godzinie” zawładnąć żywym człowiekiem, zanotowano w 1992 roku w pobliżu Miednik. Dziewczynka, która pogubiła krowy w krzakach, w momencie połajanki zaczyna przemawiać męskim głosem, który tak opowiadał o sobie:

„Ona jak zakrzyczała, **ja obrócił się w muchę** i wleciałem; jestem nieochrzczonego dziecka dusza”. On cały czas w niej męczył. Oni mówią: „Gdzie ty mieszkasz?”. Taka mokroć była, krynica, bagno; to mówi: „Tam ja mieszkał, bo ja niechrzczone dziecko (...) I ja obróciłem się w muchę i wleciałem do niej, tak ja ciebie teraz chrzczę” – i gadał w niej dalej. Potem (...) ksiądz modli się nad tym dzieckiem (...) i znachor, (...) aż jej wymioty straszne byli i jej się trzymało i wtedy on [dusza niechrzczona – M.Z.] oddalił się<sup>450</sup>.

Także w wierzeniach żydowskich krążąca wokół ludzi mucha, ćma lub inna *motylka* to prawdopodobnie *gilgul* człowieka związanego z kimś w przeszłości bądź w poprzednim życiu<sup>451</sup>, jak twierdzi badacz folkloru żydowskiego Alan Unterman. Charakteryzuje on pojęcie *gilgul neszamot* (z hebrajskiego „wędrowka dusz”) jako „konceptę ponownego, pośmiertnego wcielania się duszy w inny kształt fizyczny, postać ludzką, zwierzęcą lub w przedmiot nieożywiony<sup>452</sup>”. Przy czym w trakcie wędrówki dusza mogła ulec stopniowemu doskonaleniu (chyba że stawała się „nagą duszą”, która pod postacią dybuka mogła opętać żywych i którą dopiero za pomocą stosownych rytuałów restytucji, zwanych *tikun*, można było przywrócić na ścieżkę rozwoju<sup>453</sup>).

Natomiast skutek złych uczynków dusza odradza się w postaci zwierzęcej, a gatunek zależy często od rodzaju popełnionych za życia grzechów – np. pyszałek wciela się w osę, okrutnik we wronę itd. Widać tu pewną zbieżność, a zapewne i wzajemny wpływ (jak świadczy historia duszy nieochrzczonego dziecka-dybuka) z wierzeniami notowanymi na ziemiach polskich (pokutująca dusza w postaci ćmy, kołatka, pająka itp.). Te przekonania, które okazały się żywotne i przetrwały w procesie „długiego trwania”, stały się elementami religijności ludowej, do dziś dnia funkcjonującej w obrębie kultury polskiej, która

<sup>450</sup> Tamże, s. 135.

<sup>451</sup> Alan Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. Olga Zienkiewicz, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 295.

<sup>452</sup> Por. tamże.

<sup>453</sup> Tamże, s. 77, 287 – 288.

to religijność także uwzględnia pośmiertną pokutę i konieczność zadośćuczynienia za grzechy.

\*\*\*

W kulturze ludowej dusza opuszcza ciało nie tylko po śmierci, lecz także w innym ważnym stanie pośrednim, nie będącym *de facto* ani życiem, ani śmiercią – mianowicie **we śnie**. Mocą świadomego przemieszczania własnej duszy ze śniącego ciała są obdarzeni dysponujący specjalnymi mocami – czarownicy i wiedźmy, a także zmy. Przybierają one wówczas postaci zwierząt, przede wszystkim ciem i innych insektów (czasami także m.in. ropuch), by w ten sposób dręczyć ludzi.

Takich wierzeń najwięcej Moszyński notuje u Słowian południowych, ale także u Słowaków, Łużyczan i chłopów polskich (choć jednak podstawowym wyobrażeniem czarownicy jest u nas ropucha<sup>454</sup>). Dlatego też np. na Bałkanach – w przeciwieństwie do wyżej opisanego szacunku, którym jednak darzono te owady – pastwiono się często nad ćmami przylatującymi do światła na zasadzie, że karze się w ten sposób wiedźmy, albo w celu poznania ich w ludzkiej postaci, gdyż następnego dnia ich człowiecze ciało ma być odpowiednio poparzone czy poranione<sup>455</sup>.

Często także ćmy (a z rzadka i świetliki lub inne owady) noszą u południowych Słowian nazwę „czarownic” (por. także bułgarskie *věščica* – ćma, słowackie *bosorka*, dosłownie czarownica – motyl lub ćma, podobnie *striga*, także niektórzy Słowacy, Kaszubi i północni Mazurzy określają ćmę mianem „zmory”, kaszubskie *mora*, mazurskie *mara*, słowackie *mura*, śląskie *mora*); podobnie rzecz ma się rzadziej u Łużyczan czy u południowo-zachodnich, zachodnich oraz północnych Polaków. Stąd w kulturze ludowej „wieszczycą” to owad czerwonej barwy przebywający pod podłogą, „czarownica” to ćma, czy dalej gwarowe określenie czarownicy jako „cioty” – także oznacza ćmę<sup>456</sup>.

<sup>454</sup> Por. na ten temat Anna Dąbrowska, „*Tę żabę trzeba zjeść*”. *Językowo-kulturowy obraz żaby w polszczyźnie*, „Język a kultura”, t. 13, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2218, Wrocław 2000, s. 185 – 186. „Bardzo szeroko rozpowszechnione było/jest [w naszej kulturze – przypis M.M.] przekonanie o silnym związku łączącym ropuchy (rzadziej żaby) z czarownicami. Przekonanie to było tak silne, że ropuchy czasem utożsamiano z czarownicami mogącymi ukazywać się pod postacią ropuchy, lub też zwierzęta te traktowano jako atrybut czarownic. Mniemano, że jednym ze znaków danym czarownicom przez diabła jest w kącie oka łapka ropuchy – i szukano jej w procesach czarownic”.

<sup>455</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 552.

<sup>456</sup> Por. tamże.

### 3.4.3. Owadzie metamorfozy i samorództwo

„Owad zmiennym jest”, przypomina ciągle różnymi słowami kultura ludowa i właśnie **zdolność do metamorfoz**, ciągła zmienność przypisywana tym niewielkim mieszkańcom świata zwierzęcego jest jedną z jego cech najmocniej podkreślanych. Owady przełamują najrozmaitsze, uświęcone dla nas granice i bariery – między tym, co ziemskie i powietrzne, „niebieskie”, między powszednim i świętym, między czystym oraz nieczystym – najjaskrawszym przykładem jest tu choćby mucha, nieustannie przemieszczająca się między „nieprzekraczalnymi” opozycjami: między odchodami i zgnilizną a pożywieniem<sup>457</sup>. Ale także ciągle przełamująca właściwy człowiekowi „dystans intymny” poprzez bezpardonowe przysiadanie na różnych częściach ciała, a nawet kąsanie, gdzie owad przełamuje cielesną opozycję wewnątrz : zewnątrz. Stąd owadzie ukąszenia i zapuszczania się w niedostępne rejony kobiecego zwłaszcza ciała miały często w kulturze europejskiej konotacje falliczne czy szerzej erotyczne. Niezrównanie wykorzystał ten motyw Mickiewicz w portrecie randki Telimeny, Tadeusza i... mrówek, których kąsania ułatwiły zbliżenie obojga; także inny poeta współczesny głęboko inspirujący się folklorem polskim, Bolesław Leśmian, portretował w swej poezji oraz w *Klechdach polskich* pszczele żądła i słodycz miodu jako narzędzia erotycznego wtajemniczenia<sup>458</sup>.

Insekty, same ulegające daleko idącym transformacjom, są często stróżami naszych wędrówek między jednym stanem a drugim – rola pszczoł i ich produktów w rytuałach inicjacyjnych została już zaakcentowana. Trudno się jednak w zawartej w folklorze wiedzy o przeobrażeniach rozmaitych owadów spodziewać przyrodniczej ścisłości. Jednak Moszyński, dziwiąc się „mylnym” przekonaniom na temat metamorfozy owadów od jaja przez poczwarki po imago lub dorosłe osobniki, nazywa te zapatrywania „błędnymi”<sup>459</sup>, obocznym występowaniem obserwacji ścisłych (jednostkowych) z niedokładnymi<sup>460</sup>, „fantastycznymi” (zbiorowymi). Badacz wskazuje jednocześnie, że z uwagi na swą

<sup>457</sup> Por. na ten temat Steven Connor, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, dz. cyt.

<sup>458</sup> Por szerzej na ten temat Magdalena Mrowiec, „*Pokąsane przez pszczoły i lepkie od miodu ciało*” – *kąśliwe wtajemniczenia w miłość i śmierć (na przykładzie wybranych utworów Bolesława Leśmiana)*, [w:] *Ukąszenia, wirusy, memy... Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych*, red. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Adam Pisarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 61 – 78.

<sup>459</sup> Por. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 70. W paragrafom (s. 69 – 73) poświęconym ludowej wizji przeobrażeń owadów (w ankiecie przeprowadzonej w roku 1930 autor *Polesia Wschodniego* umieścił pytanie „z czego rodzą się motyle” oraz o ich i innych owadów pochodzenie) etnograf często utyskuje na fragmentaryczność wiedzy „włościan” oraz ich niejednorodność, wiążąc stawiane przez siebie zarzuty ze specyficznymi intelektualnymi predyspozycjami przedstawicieli kultury ludowej oraz krępującym wpływem tradycji, rzutującym na indywidualne obserwacje.

<sup>460</sup> Tamże.



„rozbrajającą bezkrytyczność”<sup>461</sup> „lud nie posiada skłonności do konsekwentnego rozmyślnego poznawania czy śledzenia złożonych zjawisk od początku do końca”<sup>462</sup>. Kultura ludowa idzie tu bowiem własnym, głęboko osadzonym systemem wyobrażeń, obserwacja dla samej tylko naukowej ścisłości z natury rzeczy jej nie interesuje.

Przede wszystkim folklor rozwinął silne przekonanie na temat samoródtwa owadów – nie tyle więc wylęgają się one z wcześniej złożonych jaj, lecz rodzi je sam **plodny żywioł ziemi**. Owadów jako nie do końca uformowanych, „znajdujących się między formą a bezkształtem”<sup>463</sup> nie uważa się za stworzenia boże (niekiedy wyjątkiem jest omówiony przypadek pszczoł; przypomnijmy także, że nawet Pan Jezus stwarza wszy za pośrednictwem ziemi – z pyłu, z brudu), lecz za samorzutnie obdarzone życiem cząstki materii.

Tak więc drobne stworzenia takie jak „robaki, pchły, muchy, motyle, pszczoły itp.” rodzą się samorzutnie z **ziemi**, zwłaszcza zawilgłej, z **wody**, zwłaszcza stojącej, w tym np. czerwie pszczele rodzą się z **miodu**, gąsienice motyli z **pyłu** itp. a ogólnie pojęte „robaki” z ziemi, z rosy, z **ciepła** (zanotowano m.in. na Kurpiach i Mazurach), z kolei według Białorusinów motyle „wylażą z wody”, rodzą się „z błota, trawy, łozy”, „spadają z obłoków” lub powstają rosy („podobnie jak bąki, która na pewno z rosy się rodzą”<sup>464</sup>).

Na ziemiach polskich spotyka się także oryginalną genezę wszy (mają się one mianowicie rodzić z „rybiego **śluzu**”<sup>465</sup>), a w Łódzkiem zanotowano przekonanie, że owady latające takie jak szerszenie, bąki, chrząszcze wywodzą się ze „**śliny**” pojawiającej się na wiosnę na wierzbach<sup>466</sup>. Zwróćmy uwagę, że – wbrew stwierdzeniom Moszyńskiego o krępowaniu indywidualnych spostrzeżeń przez sztywną tradycję – przekonania te po części odpowiadają przecież obserwacji przyrodniczej – to właśnie w np. kałużach czy w mokrej ziemi są przecież składane jaja wielu owadów: much, komarów etc., a owady roją się przecież wtedy, gdy panuje wyższa temperatura („z **ciepła**”). Do podobnych wniosków mogła doprowadzić także obserwacja zachowań owadów, których szczególną aktywność i uciążliwość notuje się zwłaszcza w gorące, wilgotne dni (np. po silnych opadach), zwłaszcza tuż przed burzą. Kiedy chmary żądłacych lub po prostu niezwykle aktywnych owadów różnych gatunków zaczynają dawać się we znaki ludziom i zwierzętom gospodarskim

<sup>461</sup> Tamże, s. 71.

<sup>462</sup> Tamże.

<sup>463</sup> Taką tezę w związku z powstawaniem insektów bezpośrednio z ziemi, wody, pyłu etc. stawia Steven Connor w rozdziale *Musza zmienność* cytowanej pracy *Mucha...* (s. 125 – 128).

<sup>464</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 72.

<sup>465</sup> Por. Aleksandr W. Góra, *O zasadach opisu zwierząt w słowiańskiej kulturze ludowej*, [w:] „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 12, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 255.

<sup>466</sup> Tamże.

po deszczu w upalny dzień, nie dziwi fakt przypisywania „parze” i „ciepłu” mocy generatywnych tych stworzeń, które rzeczywiście zdają się „roić” z tych substancji oraz w takich warunkach.

Niekiedy miejsce jajek w cyklu przeobrażeń rekonstruowanych przez chłopów zastępuje **nawóz**, bądź też „**piana**” lub wreszcie **plwociny** lub **ekskrementy** (gnój), także te wydzielane przez motyle czy gąsienice. Z motyli ekskrementów czy plwocin tworzą się czasem naprzód „**paprochy**” lub „**pajęczyna**”, a dopiero z nich gąsienice. Zwróćmy uwagę, że często są to substancje kodowane jako „**nieczyste**” (wspominaliśmy, że „robaki”, muchy etc. za takie właśnie w kulturze ludowej są często postrzegane), ale także **mediacyjne** (np. ślina czy ekskrementy jako materie pośredniczące między ciałem człowieka lub zwierzęcia a otoczeniem – i dlatego uważane za „**mocne**”, niekiedy groźne, ale i mające moc pozytywną; były używane m.in. w leczeniu czy w praktykach magicznych<sup>467</sup>).

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że hipotezę samoródtwa różnego rodzaju „robactwa” spotykamy nie tylko w folklorze ziem polskich i słowiańskich, ale była to myśl obecna w przednowoczesnej nauce europejskiej przez całe wieki. Stało się tak na skutek propagowania tej idei przez największe umysły, będące autorytetami dla całego świata zachodniego, od starożytności<sup>468</sup>. Najważniejszym i najbardziej wpływowym z nich był Arystoteles, który w księdze III swojej *Zoologii* pisał m.in. o tym, że pierścienice przychodzą na świat, generując się spontanicznie w błocie lub wilgotnej glebie, zwłaszcza po obfitych opadach. Za Arystotelesem i niezależnie od niego, w odniesieniu do najróżniejszych gatunków zebranych pod mianem „robactwa”, o samoródtwie przekonani byli także Plutarch, Pliniusz, św. Augustyn, czy autorzy szczególnie utrwalani potem przez scholastykę średniowieczną: św. Izydor z Sewilli (autor słynnych *Etymologii*) czy św. Tomasz z Akwinu.

Genezy, w zależności od rodzaju danego „robactwa”, upatrywano w pismach tych i innych autorytetów m.in.: w stadiach rozwoju węgorzy, w brudzie (pod wpływem promieni słonecznych), w wilgotnym kurzu w jaskiniach, w śniegu (tzw. „białe robaki” u Filostatesa i Izydora z Sewilli), w powietrzu, w wodzie, w ogniu i jego bliskości (tzw. komar *Pyriginos*

<sup>467</sup> Por. na ten temat fragment rozprawy Pawła Goryla (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego) pt. *Wizerunek bydła w kulturze* (opublikowany w serwisie [racjonalista.pl](http://racjonalista.pl), pełny tekst dostępny na stronie [www.racjonalista.pl/pdf.php/s,5940](http://www.racjonalista.pl/pdf.php/s,5940)), gdzie autor porusza takie tematy jak ochronny krąg z ekskrementów, obawa przed odchodami m.in. żubrów w myślistwie (uważano je za bardzo groźne i „jadowite”), ochrona przed złymi duchami za pomocą łąjna świętych krów w Indiach – także do zaprawy przy budowaniu hinduskich domów dodawano krowich odchodów, co miało oczyszczać domostwo i ochraniać je. Tamże, s. 4.

<sup>468</sup> Por. szeroko na ten temat w syntezie Iana C. Beavisa pt. *Insects and Other Invertebrates in Classical Antiquity*, University of Exeter, Devon 1988, s. 5 – 61, cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie: <http://larmadar.com/9222902.pdf>.

u Filostratesa<sup>469</sup>, które to mityczne zwierzę uchodziło za rodzaj zabójczej broni, mogącej podpalić obóz przeciwnika), w drzewach (w odniesieniu do czerwii) i wprost w ich listowiu, w gnoju oraz bezpośrednio w łajnie czy też w martwym mięsie i trupach (w co wierzone nie tylko w odniesieniu do much i larw, ale także np. w wypadku pszczoł<sup>470</sup>). Takie przekonania powtarzane przez wieki u najwybitniejszych naukowych autorytetów epoki przednowoczesnej były silnie zakorzenione w symbolice przypisywanej „robakom” raczej niż w rzetelnej obserwacji (por. greckie określenie robactwa *ges enteron*, „wnętrznosci ziemi” czy analogiczne łacińskie *lumbricus*<sup>471</sup>, używane zarówno potocznie, jak w i naukowych traktatach). To one ukształtowały postrzeganie genezy tych stworzeń oraz sposobu ich rozwijania się na długie wieki, ustępując właściwie dopiero w momencie ukształtowania się entomologii jako dyscypliny naukowej – jednym z jej najważniejszych prekursorów oraz rzeczników rzetelnej obserwacji owadzych metamorfozy był holenderski naukowiec-pasjonata, kolekcjoner owadów Jan Swammerdam<sup>472</sup>.

Na gruncie kultury polskiej te popularne przekonania o spontanicznych narodzinach „robaków” propagował m.in. Benedykt Chmielowski w swej niezwykle chodliwej summie wiedzy, jaką były *Nowe Ateny*. Na ważką teologiczną wątpliwość, czy robactwo (u Chmielowskiego: *reptilia*) również znalazło się w Arce Noego, odpowiada, że nie było takiej potrzeby, zgrabnie unikając tu obciążeniem Boga odpowiedzialnością za stworzenie wszelkiego „plugastwa”:

Odpowiadam, że Zwierzęta *ex putri materia* (z wilgotnej materii) albo z zgnilizny mnożące się, nie były, jako to Glisti, Pchły, bo te mogą zawsze *genus suum reparare* (liczebność gatunku swego odnowić), choć wyginą; gdziekolwiek się co zepsuje, zginie, w lot tam robactwo zrodzi się. Nierembergius Autor w *Historii Naturalnej* mniema, że tych zwierząt Pan Bóg nie stworzył, ale ich jest Matką korupcja albo zgnilizna<sup>473</sup>.

<sup>469</sup> Marek Kawa łączy tę genezę z wierzeniami starożytnych w stwórczą moc żywiołów (por. koncepcja *arche*), tenże, *Ten, który toczy nasze dusze i ciała... Robak i robactwo w kulturze i literaturze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 37.

<sup>470</sup> Św. Izydor mówi tu o często powtarzanym później motywie wyroju pszczoł z truchła wołu, a z kolei szarańcza miała pochodzić z nieżywych mułów; podobnie u Plutarcha, por. Ian C. Beavis, *Insects and Other Invertebrates...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>471</sup> Tamże, s. 1 – 2.

<sup>472</sup> W eseju poświęconym temu prekursorowi entomologii pt. *Piekło owadów* Zbigniew Herbert w ciekawy sposób zestawia pionierski naukowy sposób podejścia do owadów jako przedmiotu badań i jego dotychczasowy niski czy wręcz demoniczny status – a te z kolei wątki z opowieścią o kolejach jego życia oraz śmierci. Por. Zbigniew Herbert, *Piekło owadów*, [w:] tegoż, *Martwa natura z wędzidłem. Szkice*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1993, s. 149 – 151.

<sup>473</sup> Benedykt Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia Wszelkiej Sciencyi Pełna, Na Różne Tytuły jak na Classy Podzielona, Mądrym Dla Memoriału, Idiotom Dla Nauki, Politykom Dla Praktyki, Melancholikom Dla Rozrywki Erygowana alias...*, cyfrowa kopia oryginalnego tekstu dostępna na stronie Polskiej Biblioteki

Nisze, w których owady składają jaja i gdzie rozwijają się ich larwy (np. zgniła materia, wilgotne bagna, liście) były uważane za samoistne źródło spontanicznych narodzin „robactwa”, postrzeganego jako nieczysty, chtoniczny żywioł, organicznie powiązany z zepsuciem i rozkładem. Oczywiście zakorzenione w nauce przednowoczesnej i folklorze wyobrażenia trwały dużo dłużej, będąc następnie przechowywane przez język, a następnie przenikną m.in. do imaginarium kultury popularnej, o czym więcej w rozdziałach 5. i 6. tej pracy.

\* \* \*

Przyjmowany w kulturze ludowej **metamorfizm** owadów, niezwykła zdolność przechodzenia jednych form w inne objawia się także w kolejnym przekonaniu o pochodzeniu konkretnych gatunków insektów – o wyradzaniu się jednych gatunków w drugie. Dlatego część chłopów wierzy, że motyl z muchy się „ulega” albo ona się weń „obraca” („Mucha pobędzie muchą, a po pewnym czasie obraca się w motyla” – wiadomość otrzymana od osiemdziesięciosześcioletniego starca ze wsi Kozłówki w Pułtuskiem<sup>474</sup>). Na Ukrainie można usłyszeć o „robieniu się” motyli nawet z chrabąszczów; podobne przekazy można odnaleźć i na Białorusi.

Przeobrażeniom w rozmaite kierunki ulegają także, w mniemaniu uczestników kultury ludowej, także poszczególne **stadia rozwojowe** owadów. Niektórzy sądzą, że motyle „przemieniają się” w gąsienice, natomiast kategorycznie przeczą, aby z ostatnich mogły się zrobić pierwsze. Albo też wyprowadzają gąsienicę za pośrednictwem kokonu z motyla, a motyla bezpośrednio z gąsienicy. Inni znów nie mają najmniejszego wyobrażenia, skąd się biorą motyle, ale za to są całkiem pewni, że znoszą one jajka i z tych jajek lęgną się gąsienice, które później giną bezpłodnie (według dowodzeń jednego z informatorów, gąsienice te giną z reguły w pajęczynie, namotanej na nie przez pająki). Dla jeszcze innych zarówno gąsienice, jak i motyle lęgną się **z pajęczyny**: pierwsze bezpośrednio, a drugie bądź podobnie, bądź też za pośrednictwem „gomółki” (tj. oprzędu, kokonu). Są i tacy, którzy twierdzą wprost, iż motyle rodzą się jedne z drugich „jak ludzie” albo takich, co uważają, że to gąsienice niosą jajka i z tych ostatnich wprost „wyrastają” czy „powstają” skrzydlate owady.

---

Cyfrowej, pod adresem WWW: <http://literat.ug.edu.pl/ateny/0024.htm>, dostęp 12 marca 2016, uwagi w nawiasach – M.M.

<sup>474</sup> Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, część I, dz. cyt., s. 72.

Jak widać z bogactwa wyżej przytoczonych czy zasygnalizowanych przekazów, wyobrażenia dotyczące owadzich form rozwoju zostają w folklorze ziem polskich podporządkowane nie obserwacji dla niej samej (czemu tak dziwi się Moszyński), lecz pewnym istotnym **znaczeniom**, powszechnie przypisywanym owadom, z których podstawowymi są szeroko pojęty metamorfizm, samorództwo oraz mediacyjny charakter tych lekkich, lotnych i drobnych stworzeń. Nie bez wpływu na te przypisywane insektom konotacje pozostają wyobrażenia dusz przodków pojawiających się po śmierci w formie owadów, zwłaszcza tych wyróżniających się szczególnymi cechami (m.in. zdolność przeżycia jesieni, pojawienie się w wigilię Bożego Narodzenia, charakterystyczny wygląd ciem i motyli).

#### **3.4.4. Przypadek kołatka z kantorka, czyli niezwykła kariera jednego ludowego motywu**

Przekonania o owadach-duszach były na tyle rozpowszechnione w kulturze ludowej ziem polskich, że zostały kilkakrotnie wykorzystane przez wyzyskującego folklor szeroko w celach artystycznych i ideologicznych Adama Mickiewicza – oczywiście w swoisty, charakterystyczny dla romantyzmu sposób. Najbardziej znamienitym przykładem był słynny „**kołatek z kantorka**”, pokutująca dusza chciwca, własnym głosem dopominająca się o „troje paciorek”.

Tkwący w wiekowym meblu owad-dusza pełni w dziele autora *Pchły i rabina* – obok m.in. ciem, pajęczka i świetlików – bardzo ważną funkcję: jest rewelatorem tajemnic przyrody, która, wedle romantycznych przekonań, jest ściśle powiązana z człowiekiem, łączy ją z nim bowiem rozbudowana sieć korespondencji i analogii. Aby wnikać w tę głęboką więź, trzeba nie tylko poznania empirycznego oraz ściśle związanego z nim logicznego zestawiania faktów – choć nie są to deprecjonowane sposoby poznania w pierwszej połowie XIX stulecia, wbrew rozpowszechnionym stereotypom na temat tej epoki, lecz jedynie rozpoznane jako niewystarczające. W istocie wręcz przeciwnie, romantyk bardzo dokładnie obserwuje świat, także za pomocą „szkiełka i oka”, co poświadcza choćby jego zdolność do zauważania tak niepozornych stworzeń, jak wymienione wyżej owady. Do pełnego poznania ich świata potrzeba jednak także wyobraźni i intuicyjnego wniknięcia w istotę rzeczy, a wówczas odsłaniają one przed nami swoją prawdziwą, także duchową naturę.

Tak właśnie dzieje w *Dziadach* w części IV – wskutek zainscenizowania przez Gustawa głosu robaczka (Gustaw najpierw udaje głos duszy chciwca, zwracając się

do słuchających dzieci: „Poproszę o troje paciorków”<sup>475</sup>), w końcu sam sprowokowany tym teatrem kołatek, **własnym głosem**, powtarza prośbę o modlitwę. Dzieje się tak ku zaskoczeniu uczestników dramatu, zwłaszcza sceptycznego księdza, oraz samych widzów. Píše o tym Ryszard Przybylski, pokazując, w jaki sposób początkowa „zabawa w duchy” urządzona przez bohatera-samobójcę zmienia się w toku dramatu w sakralny **obrzęd Dziadów**<sup>476</sup>. Gustaw postępuje tu analogicznie do rytualnie przywołującego dusze Guślarza<sup>477</sup> z II części „Dziadów” – pyta owada „Czego potrzebujesz, duszo?”, po czym wszyscy zgromadzeni słyszą odpowiedź pokutującego ducha. Wcześniej ów „pisk z kantorka” (przypomnijmy zanotowane przez Kolberga przekonanie o „pisku” pokutującej duszy w palącym się drewnie) właściwie potrafił zinterpretować tylko Gustaw, ale w końcu fakt, że owad jest tak naprawdę duszą zmarłego skąpca, staje się jasny dla zgromadzonych świadków.

Nawet sceptycznie nastawiony ksiądz w końcu musi skapitulować przed fenomenem burzącym jego poukładany świat i ze strachem zakrzyknąć „Ach, to upiór! Mara! (...) Słowo stało się ciałem!”<sup>478</sup>. Ostatnie zdanie – będące odwołaniem do fundamentalnego dla zachodniego myślenia zdania z Ewangelii św. Jana („Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”<sup>479</sup>) – wskazuje na dokonanie się cudu, jak pisze Adam Ważyk „misterium, którego sanktuarium stanowi zwykły kantorek”. Otóż na naszych oczach dusza zmarłego przybrała materialne ciało (biblijnego „pokornego robaka”, kontrastującego z grzesznym żywotem chciwca na ziemi), jest więc jasnym argumentem na rzecz określonej wizji świata. Jan Kott w świetnym esej *Cudowny kołatek z Mickiewiczowskiego kantorka* podkreśla, że ów „własny głos” kołatka-pokutującej duszy staje się głosem decydującym w sporze o „duszę” świata; o „grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny”, o możliwość „obcowania żywych i umarłych, o niebo, piekło i czyściec – w zaświatach i na ziemi”<sup>480</sup>. Paradoksalnie Ksiądz przedstawia sceptyczną wizję świata (która ustąpi

<sup>475</sup> Mickiewicz Adam, *Dziady*, cz. IV, uwagi o tekstach Stanisław Pigoń, posł. Zofia Stefanowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1973, s. 35.

<sup>476</sup> Por. Ryszard Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1993, s. 92 – 94.

<sup>477</sup> Nawiasem mówiąc, było to skądinąd słowo folklorowi nieznane – Mickiewicz zaczerpnął je ze słownika Samuela Lindego, por. Ryszard Przybylski, *Słowo i milczenie...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>478</sup> Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. II, IV i I, oprac. i uwagi o tekstach Stanisław Pigoń, posł. Zofia Stefanowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1973, s. 104.

<sup>479</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu. w przekładzie z języka greckiego*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. nauk. Augustyn Jankowski, Kazimierz Romaniuk, Lech Stachowiak, (*Biblia Tysiąclecia*), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2009, s. 1058.

<sup>480</sup> Jan Kott, *Cudowny kołatek z mickiewiczowskiego kantorka*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, *Wokół literatury*, wstęp, wybór i układ Tadeusz Nyczek, Wydawnictwo KRAĞ, Warszawa 1991, s. 254.

dopiero widomym i doświadczanym zmysłami dowodom), a kołatek okazuje się tu więc – tak jak i sam Gustaw – „posłańcem umarłych” oraz ich głosem.

Mickiewiczowski kołatek to tykotek rudowłos zwany także pstrym, *Xestobium rufovillosum* (jak chciała w swym eseju Stefanowska<sup>481</sup>), albo raczej, jak uważa z kolei Jan Kott, to jeden z dwóch rozpowszechnionych szeroko na ziemiach polskich gatunków kołatków: kołatek domowy (*Anobium punctatum*) bądź kołatek uparty (*Anobium pertinax*). Samce wszystkich tych trzech wspomnianych gatunków charakterystycznymi odgłosami nawołują samice w okresie godowym (choć komunikują się z nimi także za pomocą feromonów<sup>482</sup>). Sprawę tę badano wnikliwie już od XVII stulecia – pierwszy drukiem naukowy opis nawoływania tykotka, abstrahujący od demonizowania go jako zwiastuna śmierci, ukazał się artykuł duchownego związanego ze słynnym Towarzystwem Królewskiego, Johna Wycliffa<sup>483</sup>. Można więc powiedzieć, że kołatek jako bohater jednego z pierwszych naukowych opisów łączy się z początkami samej nauki i wyłaniania się – w toku bolesnych nieraz eksperymentów – metody naukowej na gruncie anglosaskim. W wersji zbeletryzowanej wyłanianie się tego porządku, stojącego u zřębu nowoczesnego świata, wraz z niebagatelną rolą owadów i innej mikrofauny, co było powiązane z wynalezieniem mikroskopu przez Hooke’a i jego pierwszych szczegółowych rysunków pchły obserwowanej za pomocą tego urządzenia – opisuje Neal Stephenson w ośmiotomowej sadze pt. *Cykl barokowy*, zwłaszcza zaś w trójksięgu *Żywe srebro*<sup>484</sup>.

O rytmicznym nawoływaniu tykotków jako skutecznym rytualne godowym zdawał się wiedzieć Mickiewicz, wiedziony intuicją bądź rzetelną wiedzą przyrodniczą, gdy układał w słynnym liryku *Dumania w dzień odjazdu* takie oto porównanie:

Liczę takt w takt żelazne stępania zegaru  
Lub robaczka, co kędyś lekkimi przestanki,  
Kołace cicho jakby do drzwi swej kochanki<sup>485</sup>.

(*Dumania w dzień odjazdu*, w. 16 – 18)

Lub we wcześniejszej wersji, nieprzekreślonej w rękopisie przez Mickiewicza:

<sup>481</sup> Zofia Stefanowska, *Świat owadzi*, dz. cyt. Badaczka operuje określeniem „tykotek rudowłos”.

<sup>482</sup> Marek Kozłowski, *Kołatkowate (Anobiidae) – stukanie w ścianie*, [w:] tegoż, *Owady Polski. Chrzęszcze*, dz. cyt., s. 154.

<sup>483</sup> Tamże, s. 156.

<sup>484</sup> Neal Stephenson, *Żywe srebro*, tomy I, II i III, przeł. Wojciech Szypuła, Wydawnictwo MAG, Warszawa 2005.

<sup>485</sup> Adam Mickiewicz, *Dumania w dzień odjazdu* (1925, 29 *Octobra*, *Odessa*), [w:] tegoż, *Wybór poezyj*, t. II, oprac. i wstęp, Czesław Zgorzelski, wyd. IV przejrzone, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997, s. 44.

Lub szeptania robaczka, co gdzieś utajony,  
Zdaje się, że kołacze do drzwi swojej żony<sup>486</sup>.

Dokładnie po to samczyki z rzędu *Anobiidae* wykształciły w procesie ewolucji owe rytmiczne odgłosy – by służyły właśnie nawoływaniu i „kołataniu do drzwi swej kochanki” lub „swojej żony”. Charakterystyczne kołatanie chrząszczy z rzędu *Anobiidae* bierze się bowiem z odgłosu energicznego uderzania przodem głowy o drewnianą powierzchnię (nawet do 10 razy na sekundę<sup>487</sup>) samca, który próbuje oznajmić wybrance swoją gotowość do spotkania tykaniem – czy to w wydrążonych wcześniej korytarzach, czy też na powierzchni drewna. Samica potrafi najprawdopodobniej wyczuć określone drgania drewna. Dźwięki te układają się w rodzaj charakterystycznego tremolo, trwającego niecałą sekundę i urywającego się – aż do wystąpienia kolejnego, regularnego, perkusyjnego kołatania. Poeta oddawał go m.in. taką oto onomatopieją:

Tak tak, tak tak, tata tata.  
A dalibógże, kołata...

(*Dziady*, część IV, w. 672 – 673<sup>488</sup>)

Marek Kozłowski zarejestrował to rytmiczne przyzywanie partnerki na zaprezentowanym na ilustracji 1.3.11. wykresie akustycznym.



Ilustracja 1.3.11. Samiec tykotka w dialogu z samicą uderza głową o ścianę, wystukując tremolo o częstotliwości 9 Hz

Źródło: Marek Kozłowski, *Kołatkowate (Anobiidae) – stukanie w ścianie...*, dz. cyt., s. 155

Skojarzenie dźwięku kołatka z zegarem pojawiające się w *Dumaniach* oraz w części IV *Dziadów* („kołata/ jak zegarek pod poduszką./ Co jest? Tata, tek, ta tek”<sup>489</sup>) także okazuje się nieprzypadkowe. Ów niepokojący, powtarzający się dźwięk w folklorze wielu ludów

<sup>486</sup> Tamże.

<sup>487</sup> Marek Kozłowski, *Kołatkowate (Anobiidae) – stukanie w ścianie*, [w:] tegoż, *Owady Polski. Chrząszcze*, dz. cyt., s. 154 – 155.

<sup>488</sup> Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. II, IV i I, dz. cyt., s. 74.

<sup>489</sup> Tamże.



europejskich łączono ze światem umarłych – do dziś w języku angielskim tykotka określa się mianem *death watch*<sup>490</sup> (czyli „zegarka śmierci”, który to przydomek wskazywał na łączenie odgłosu wydawanego przez chrząszcza z nieustępliwym odmierzaniem pozostałego czasu tego, kto ów dźwięk posłyszał), a w niemieckim – *Totenuhr* (znów „zegar śmierci”), *Dangelman* („ten, który klepie kosę kostusze”) czy *Todeswurm* („robak śmierci”). W języku estońskim kołatek to *toone sepp* (czyli „kował z krainy umarłych”), zaś w językach francuskim i szwedzkim odpowiednio: *horloge de la mort* i *Dödsur* – znów „zegar śmierci”.

W taki sposób folklor wraz z obecnymi w nim owadami – infekując wyobraźnię wielkiego romantyka – uobecnia w jego dziełach także ludowy obraz kosmosu oraz jego wartości. W skład takiego oglądu świata, inspirowanego polską kulturą ludową, wchodzi:

- zwierzęta jako istoty równorzędne ludziom, mające kontakt z „tamtym światem” i jego siłami, będące człowiekowi pośrednikiem między sferą świętą a powszednią,
- sakralny sposób oglądu rzeczywistości<sup>491</sup>,
- pojmowanie całości świata-kosmosu jako żywego organizmu, wiążące się z pozytywną odpowiedzią na zadane w dramacie pytanie: „Ma świat li duszę?”<sup>492</sup>,
- szacunek dla zmarłych, którzy wciąż są obecni między żyjącymi, nawet w postaci drobnych stworzeń,
- konieczność pokuty za grzechy,
- możliwość pomocy zmarłym za pośrednictwem rytuału i modlitwy,
- poszanowanie dla życia w różnych jego przejawach, także tych najdrobniejszych i na pozór nieznaczących.

Łączy się to z dziedzictwem judeochrześcijańskim oraz symboliką robaka, ożywioną później w jednej z postaci z *Pana Tadeusza*. Jest on nie tylko jako symbolem ludzkiej pokory i analogii stosunku człowieka do bóstwa, przypominającego ten panujący między człowiekiem a robakiem, ale i symbolu... chrystologicznego. Z jednej więc strony człowiek to tylko „robaczek” w oczach Boga:

<sup>490</sup> Marek Kozłowski, *Kołatkowate (Anobiidae) – stukanie w ścianie*, [w:] tegoż, *Owady Polski. Chrząszcze*, dz. cyt., s. 154 – 155; por. także Jan Kott, *Cudowny kołatek z mickiewiczowskiego kantorka...*, dz. cyt., s. 259 – 260.

<sup>491</sup> Czyli taki, który dopuszcza i ujawnia obecność sił sakralnych w otaczającym świecie. Por. na ten temat rozdział *Mickiewiczowska ludowość jako problem badawczy* pracy Bogusława Doparta pt. *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1992, s. 59 – 68.

<sup>492</sup> Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. II, IV i I, dz. cyt., s. 65.

Nie bój się, robaczku Jakubie,  
nieboraku Izraelu,  
Ja cię wspomagam (...) <sup>493</sup>  
[Iz 41,14]

Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,  
Pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu <sup>494</sup>.  
[Ps 22, 7]

Podobnie sam Chrystus – wybierając uniżenie się przez obranie ludzkiej kondycji oraz wzięcie na siebie upokarzającego krzyża – bywał przedstawiany jako robak właśnie, co także miało swe źródła w pismach Izajasza i w wyżej cytowanym *Psalmie* 22. Metafora ta była nośna także dzięki potencjałowi metamorfozy, której podlega robak-larwa, zamieniający się później w silnego, solarnego owada, uosabiającego zmartwychwstanie i regenerację sił wegetatywnych – ten motyw Chrystusa-owada był już tu analizowany przy okazji folklorystycznego obrazu jelonka rogacza. Święty Augustyn w komentarzu do *Psałmów* poprowadził figurę Chrystusa jako „robaka” jeszcze dalej i teologicznie ją uprawomocnił – a podstawy tej metafory tkwią w obecnym także w polskim folklorze przekonaniu o samoródtwie robaków, poczętych wobec tego „bez grzechu” obcowania płciowego:

„*Ego autem sum vermis, et non homo...* Ale ja jestem robak, a nie człowiek; a więc mówię nie w osobie Adama, ale jako Jezus Chrystus, który narodził się w ciele bez nasienia (*sine semine in carne natus sum*). Aby człowiekiem stał się ponad ludźmi i ludzkiej pysze dał wzór w upokorzeniu moim” <sup>495</sup>.  
(*Patrologia Latina*, XXXVI, 168)

Święty Hieronim, współczesny Augustynowi Ojciec i Doktor Kościoła, któremu zawdzięczamy Wulgatę, pisał podobnie, przywołując wprost kołatka lub jednego z jego pobratymców z rodzaju *Anobiidae* („robak, który siedzi w drewnie”):

„*No temeas, vermis Jacob...* Pośmiewiskiem jesteś ludzkiego rodzaju i wzgardą ludu. Czy jest większe pośmiewisko od krzyża? I czyż nie pogardza nim naród żydowski? Chrystus, jak zapowiedziano, jest robak i człowiek: robak jak powiedział prorok „Nie bój się, robaku Jakubie”, i człowieka, które z Marii zrodzony, upodobił się w swoim zrodzeniu do robaka, **ponieważ jak robak, który**

<sup>493</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu. w przekładzie z języka greckiego*, dz. cyt., s. 543.

<sup>494</sup> Tamże, 768.

<sup>495</sup> Cyt. za: Jan Kott, *Cudowny kołatek...*, dz. cyt., s. 275.

**siedzi w drewnie**, nie ma ani ojca, ani matki. A Chrystus zrodził się z Marii bez związku cielesnego z mężem.

Dwie siedziby Bóg stworzył: niebo i ziemię. Niebo jest mieszkaniem aniołów, a ziemia – mieszkaniem robaków. Bóg uczynił, że robak wstąpił do nieba, a anioł na ziemię. Chrystus w upokorzeniu swoim wznosił się ponad wszystkie anioły, a diabeł przez pychę swoją zrzucony został na ziemię” (*Pat. Lat.*, XXII, 930)<sup>496</sup>.

Skoro nawet Chrystus był w najbardziej wpływowej myśli teologicznej wczesnych Ojców Kościoła nazywany robakiem, który zstąpił na ziemię, nic dziwnego, że u Mickiewicza (oraz w folklorze ziem polskich) zwyczajny na pozór kołatek okazuje się być duszą wcieloną oraz rewelatorem tajemnic świata, ujawniającego swoje prawdziwe – przepojone duchowością – oblicze. Na motywy zaczerpnięte z folkloru nakładają się w arcydziele Mickiewicza także treści judeochrześcijańskie (obecne zresztą silnie także w religijności ludowej, najczęściej w postaci dostępnych zmysłowo obrazów, takich jak wcielone w owady dusze): przekonanie o możliwości obcowania ze zmarłymi, możliwość wpływania na odkupienie duszy czy konieczność odbycia pokuty za grzechy. Obciążony ludowymi konotacjami kołatek okazuje się więc tym, który przewierca na wylot sceptycyzm Księdza oraz wizję świata pozbawioną pierwiastka duchowego i moralnego:

Nim słuszną karę odbierze w piekle,  
Słyszycie jak gryzie wściekle,  
Jak świdruje i jak wierci<sup>497</sup>.

(ww. 688 – 690)

Przypomina w tym zresztą typowo już biblijnego „robaka sumienia” (będącego metafizycznym rewersem biologicznego robaka rozkładu), o którym wspominają Izajasz i nawiązujący do niego Chrystus w przypowieści o szkodliwości grzechu:

A jeśliby cię gorszyła ręka twoja, odetnij ją; bo lepiej jest tobie ułomnym  
wniść do żywota, niżeli dwie ręce mając, iść do piekła w ogień nieugaszony,  
Gdzie robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie<sup>498</sup>.

(Mk, 9, 43 – 44)

<sup>496</sup> Cyt. za: Jan Kott, *Cudowny kołatek...*, dz. cyt., s. 276.

<sup>497</sup> Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. II, IV i I, dz. cyt., s. 75.

<sup>498</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, dz. cyt., s. 1052.

Na temat owego tajemniczego „robaka, co nie umiera” i „ognia nieugaszonego” przetoczyła się przez wieki ogromna dyskusja teologiczno-moralna, mająca ścisły związek ze zmieniającymi się na przestrzeni wieków wyobrażeniami piekła i (później) czyśćca<sup>499</sup>. Dociekania dotyczyły głównie statusu owego nieumierającego robaka – czy jest on materialny i jako taki szarpie jak najbardziej realne ciała grzeszników (Innocenty III), czy jest to raczej „robak sumienia”, czyniący nieustanne duchowe tortury (św. Tomasz z Akwinu), czy też ma on dwojaką, duchowo-cieleśną naturę i takie też są zadawane przezeń męki grzesznikom (św. Augustyn)<sup>500</sup>.

Świdrujące ciała i dusze grzeszników robactwo było istotnym piekielnym elementem wyposażenia otchłani (później także tych czyścowych). Sam władca piekieł, Lucyfer zresztą przedstawiany był jako ogromny robak-drapieżnik, najsroższy kanibal, pożerający najgorszych grzeszników (w *Boskiej komedii* Dantego na przykład byli to „zdrajcy przyjaciół” pokroju Judasza czy Brutusa). Wyobrażenia religijnej proveniencji z łatwością nakładały się tutaj na chtoniczną, podziemną sferę śmierci i rozkładu, znajdującą się pod władaniem demonicznych mocy, tak silnie obecną w wyobraźni ludowej, równie licznie zamieszkaną przez rojące się robactwo. Ono także ma w kulturze ludowej ziem polskich dwa aspekty – robactwo realne, pożerające i podgryzające materialne ciała nosicieli żywych i martwych, jak i niematerialny, duchowy mól-troska, co każdego moli inaczej. Bywa także – analogicznie do wspomnianych tu kołatków i innych owadów – zarówno wcieleniem pokutującej duszy, jak i demonicznych sił choroby, wchodzących w ciała oraz opuszczające je w postaci „robaków” i insektów (więcej na ten temat w podrozdziale *Każdy ma swojego mola, co go moli – casus określenia „robak” w kulturze ludowej*).

\*\*\*

Przekonanie o związku kołatania „robaczek” z rzędu *Anobiidae* (czyli z greki: żywiących się materią martwą: drewnem, książkami itp., lecz już nie żywymi drzewami, jak korniki) z rychłą śmiercią rozprzestrzeniło się szeroko z folkloru do literatury – wątki te zestawia w swoim eseju Jan Kott (m.in. u Twaina, Poego, Heinego, Goethego, Schlegla,

<sup>499</sup> Por. na ten temat szerzej Jacques Le Goff, *Narodziny czyśćca*, przeł. Krzysztof Kocjan, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997; oraz w odniesieniu do piśmiennictwa staropolskiego: Jacek Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.

<sup>500</sup> Zestawienie tych wątków w pismach teologicznych oraz poezji i literaturze (zwłaszcza angielskiej oraz staropolskiej) por. Marek Kawa, *Ten, który toczy nasze duszę i ciała...*, dz. cyt., s. 153 – 167.

Norwida, Balińskiego, Strindberga i innych). W procesie długiego trwania skojarzono je także z tykaniem zegarków kieszonkowych (por. przytoczone nazwy typu *death watch*), rozpowszechniających się od XVII stulecia. Stąd już krok do Baudelaire'owskiego obrazu czasu-insekta, naszego „osobistego pożeracza”, w który przeistacza się noszony na szyi *Zegar*:

W godzinę trzy tysiące sześćset razy mija  
 Sekunda szybka, mówiąc P a m i ę t a j – swym szeptem  
 Insekta; mówi Teraz: „Oto jestem Przedtem  
 I trąbą niszczycielską życie twoje spijam”<sup>501</sup>.  
 (Kwiaty grzechu, przekład Artur Międzyrzecki)

W oryginale ów finalny wers brzmi dokładnie: „*Et j'ai pompé ta vie avec ma trompe immonde*”, gdzie *trompe* to bardzo ściśle określenie w entomologii, oznaczające właśnie „ryjek” czy też „trąbkę” owadów, którym spijają swoje pożywienie<sup>502</sup>. W tym wypadku owym pokarmem jest nasze życie i nasz umykający czas – wciąż tkwiąc w kleszczach nowoczesności i jej kategorii<sup>503</sup>, czujemy, jak dosłownie pożera nas każda mijająca sekunda, skrupulatnie policzona u progu tej epoki przez francuskiego poetę. Folklorystyczny kołatek – „zegarek śmierci” okazuje się dosłownie nie tyle śmierci zwiastunem, co śmiercią samą, noszoną przez nas ochotnie i rosnącą w nas z każdą chwilą, jak chciał z kolei Rilke.

Taka metafora zegara jako insekta pożerającego nasz czas, jednocześnie narzucone i uwewnętrznione, ma silne oparcie w XIX-wiecznych przemianach cywilizacyjnych i jest ich *de facto* niezwykle trafną metaforą. Jak dowodzi Steven Johnson, badający związki między wynalazkami a wynikającą zeń ewolucją kultury, dokładny zegar, mający swe źródło w wymyślonym przez Galileusza mechanizmie wahadłowym, legł u podstaw epoki przemysłowej, umożliwiając m.in. standardowy dzień pracy z ideą stawki godzinowej<sup>504</sup>.

Amerykański badacz pokazuje, jak głęboką rewolucją w pojmowaniu czasu stał się zdatny do łatwego nadzorowania system godzinowy, przytaczając dziennik jednego z angielskich tkaczy sprzed epoki standaryzacji, z 1782 roku. Wówczas ilości uprzedniętego materiału wahały się od drastycznie (np. pół jarda tkaniny jednego dnia i prawie dziewięć

<sup>501</sup> Charles Baudelaire, *Zegar*, przeł. Artur Międzyrzecki, [w:] tegoż, *Kwiaty zła. Wybór*, opracował i wstępem opatrzył Mieczysław Jastrun, przeł. Mieczysław Jastrun i inni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 89.

<sup>502</sup> Por. Jan Kott, *Cudowny kołatek...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>503</sup> Por. na ten temat szeroko Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

<sup>504</sup> Steven Johnson, *Czas*, [w:] tegoż, *Małe wielkie odkrycia. Najważniejsze wynalazki, które odmieniły świat*, tłum. Bartosz Czartoryski, Wydawnictwo Sine Qua Non, Warszawa 2015, s. 296 i następne.

kolejnego), w zależności od liczby innych obowiązków parającego się rolnictwem tkacza, uczestniczącego dodatkowo m.in. w spotkaniach baptystycznych i publicznych egzekucjach czy po prostu pilnującego przez większość dnia swojej chorej krowy<sup>505</sup>. Z kolei Ewa Kosowska w swoim artykule *Najwyższy czas coś zrobić z tym czasem* wskazuje na ogromne korzyści społeczne, który taki polichroniczny<sup>506</sup> model dystrybucji czasu między różnorakie obowiązki, wynikające z możliwości pogodzenia własnego rytmu pracy i efektywności (np. niektóre dzieła mogły twórcom zabrać nawet całe życie) z wymaganiami różnorodnych instytucji kulturowych, np. domu, rodziny, kościoła, społeczności lokalnej, kręgu towarzyskiego, miejsca pracy czy twórczości<sup>507</sup>.

Z kolei upowszechnienie wynalazku malejącego z czasem do wersji kieszonkowej zegara ze wskazówkami wypromowało system monochroniczny, w którym ideałem jest skoncentrowanie się w krótkim czasie na jednej czynności. A odkąd w fabrykach wprowadzono system „odbijania karty”, „pracodawca musi wykorzystać cały czas przeznaczony na pracę i nie dopuścić, aby go zmitrężono; stał się on bowiem walutą – nie mija, ale jest wykorzystywany<sup>508</sup>”. Kiedy człowiek zderza się z podobną organizacją czasu po raz pierwszy, może przeżyć istny szok, tak jak pierwsi robotnicy epoki industrialnej. Czasomierze służyły odtąd nie tylko jako narzędzia wspomagające koordynowanie porządku dnia, lecz symbolizowały coś znacznie bardziej złowieszczonego: „zabójczy zegar statystyczny”, który w *Ciężkich czasach* Dickensa „odmierzał każdą sekundę, przywołując na myśl stukanie o wieko trumny<sup>509</sup>”. Tak właśnie kołaczą *death-watches* – sugestywnie odmalowane przez Baudelaire’a zegarki-kołatki, pożerające nasz czas w każdej skrupulatnie policzonej sekundzie życia.

Baudelaire’owska metafora mechanicznego zegara – insekta jest jednak tym bardziej odkrywcza, że otwiera ona u progu nowoczesności długi łańcuch bytów mechaniczno-biologicznych, maszyn-owadów, których „plaga” opanuje szerokie połacie kultury popularnej (por. rozdział V i VI). Właściwie można by uznać owego zegara-insekta za pierwszy byt zaprogramowany (przez Boga? naturę? samego człowieka, nie zdającego sobie sprawy z ambiwalencji swoich cywilizacyjnych osiągnięć? przez sam ów mechanizm?) na określone

<sup>505</sup> Tamże, s. 296 – 298.

<sup>506</sup> Rozróżnienie na kultury polichroniczne i monochroniczne zaproponował Edward T. Hall w pracy *Poza kulturą*, tłum. Elżbieta Goździk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

<sup>507</sup> Ewa Kosowska, *Najwyższy czas coś zrobić z tym czasem*, „Artes Humanae”, nr 1, 2016, s. 47 – 48.

<sup>508</sup> Edward Palmer Thompson, *Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism*, „Past & Present” 38 (1967), s. 56–97, cyt. za: Steven Johnson, *Czas*, [w:] tegoż, *Małe wielkie odkrycia...*, dz. cyt., s. 297 – 298.

<sup>509</sup> Karol Dickens, *Ciężkie czasy na te czasy*, tłum. Apollo Korzeniowski, ilustr. Fred Walker, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1955, s. 137.

działania, z których dwa szczególnie mocno wybrzmiewają w analizowanym liryku. Pierwszym z nich jest nieustanne, niezmordowane (dokładnie 3600 razy na godzinę!) przypominanie wskazania *memento mori*:

Pamiętaj, śmiertelny! *Remember! Esto memor!*  
(Ma krtań metaliczna władza każdym z języków)<sup>510</sup>.

„Metaliczna” krtań robota-zegara udziela tego napomnienia we wszystkich językach, choć poeta wymienia tylko kilka tych „cywilizowanych”, wskazując na związek wynalazku zegarka na szyję (później na rękę) z myślą techniczną cywilizacji Zachodu. Ale szelest mijających sekund-tykotków rozlega się wszędzie, choć w niektórych miejscach człowiek nie wymyślił (jeszcze?) mechanicznego instrumentarium, które by mu o tym bez ustanku przypominało.

Podobnie powszechny charakter ma drugie zadanie, na którego wykonywanie został zaprogramowany robot-insekt: pożeranie każdej sekundy życia swego właściciela przy użyciu specjalnej trąbki insekta – przypominającej zresztą ciągle ruchliwą wskazówkę zegara (najmocniej pewnie tę najszybszą, sekundową, której nie było jeszcze umieszczonej na czasomierzach z czasów Baudelaire’a). Celem jest nie tylko zaspokojenie własnej żarłocznej „trąbki”, domagającej się wciąż nowego pokarmu, ale jest nim także dobro pobratymców śmiercionośnego tykotka – „czerwi” i innych nekrofagów, którym z kolei dostarcza świeżej strawy.

Któż jest ową strawą? Wraca tu motyw wielokrotnie wykorzystywany przez Szekspira, najdobitniej w *Hamlecie*: „Tuczemy wszelkie inne stworzenia, aby tuczyć się nimi, a siebie tuczemy dla robaków”. Jest nią bowiem oczywiście uwolniony wreszcie z tyranii nieustępliwie mijających sekund dawny właściciel zegarka, a w końcu „wesoły zmarły” z wiersza francuskiego poety pod tym samym tytułem. Znacznie wyżej ceni on jawnie antropofagiczny charakter podziemnego robactwa niż podstępną, nieustępliwą pracę mechanicznego insekta-zegara, o czym świadczy czuła wręcz apostrofa:

Czerwie! Bez ócz i uszu czarne przyjaciół,  
Zbliża się do was zmarły wolny i wesoły!<sup>511</sup>

<sup>510</sup> Charles Baudelaire, *Zegar*, dz. cyt., s. 89.

<sup>511</sup> Charles Baudelaire, *Wesoły zmarły*, dz. cyt., s. 56.

Łatwiej najwyraźniej zmierzyć się z wizją makabrycznej kolacji, na którą jest się zaproszonym w charakterze głównego dania, jak mawiał Hamlet, niż z surowymi rygorami mechanicznego „ubywania”, jakimi mierzy nas nowoczesność ze swoimi sługami. Są nimi mechaniczno-biologiczne automaty, nieustannie pożerające każdą z uronionych przez nas sekund, siedem dni w tygodniu, dwadzieścia cztery godziny na dobę, dokładnie 3600 razy na godzinę. Maniakalne tykotanie *death-watches*, „zegarków śmierci” bowiem ma status ponurego przemieszczenia: uświadamia nam żarłoczną działalność robaka czasu w nas samych w momencie, kiedy spodziewamy się raczej bujnego rozkwitu sił witalnych (wszak „robak się lęgnie i w bujnym kwiecie”, jak w *Marii* diagnozował Malczewski, powtarzając tu zresztą za tekstami folkloru). Zamiast po śmierci, jesteśmy pożerani tu i teraz – żywe trupy nowoczesności, systematycznie drążone przez niewinne z pozoru, owadopodobne mechanizmy. Są to na wpół zegarki, zdolne niczym poligłoci porozumiewać się w każdym „cywilizowanym” języku, a na wpół demoniczne, wiecznie przeżuwające sekunda po sekundzie „robale”. Najżywszy portret tych śmiercionośnych, biologiczno-mechanicznych hybryd przedstawił w poezji współczesnej Zbigniew Herbert w prozie poetyckiej *Zegarek na rękę*, nowym wcieleniu Baudelaire`owskiego pożeracza sekund:

Dopóki w zegarku jest jedna mrówka, dwie lub trzy wszystko jest w porządku i nic nie zagraża naszemu czasowi. W najgorszym wypadku oddaje się zegarek do przeczyszczenia, co zresztą jest nonsensem. Jeśli mrówki zagnieżdżą się, niepodobna ich wytępić. Są niewidoczne gołym okiem, czerwone i bardzo żarłoczne. Po pewnym czasie zaczynają gwałtownie rozmnażać się. Można obrazowo powiedzieć, że na przegubie ręki nosimy już nie zegarek, ale kopiec. Pracę zachłannych szczęk bierzemy za tykanie.

W poszukiwaniu pożywienia mrówki plądrują żyły. Wieczorem z fałdów bielizny wysypujemy rude kulki krwi. Kiedy praca mrówek jest skończona, zegarek na ogół staje. Ale można go zapisać dzieciom. Wtedy wszystko zaczyna się od nowa<sup>512</sup>.

Niestety, mechanizmu, na pozór niewinnego, nie można się pozbyć – jedyną alternatywą jest konieczność przekazania go następnym pokoleniom. Okazuje się bowiem biologicznym uposażeniem, a pracujących w nim „plądrujących żyły” i nieustępliwych niczym mechanizm mrówek przybywa z każdą sekundą. Do podobnych i pokrewnych im wyobrażeń przyjdzie nam jeszcze powrócić w rozdziale piątym i szóstym tej pracy,

---

<sup>512</sup> Zbigniew Herbert, *Wiersze zebrane*, Kraków 2001, Wydawnictwo A5, s. 213.



poświęconym wpływom tradycyjnego imaginariu z owadami na ich obrazy obecne we współczesnej popkulturze.

### 3.5. Człowiek jako źródło analogii dla owadziego świata.

#### Antropomorfizm kultury ludowej

Lecz przecież jestem  
Podobny tobie.  
Czymże się różni  
Od muchy człowiek?

William Blake, *Mucha*

Omówiliśmy już, nie wyczerpując rzecz jasna tematu, liczebność i przedstawicielstwo owadów oraz pajaków w folklorze, ich rolę jako elementu budującego ludowy kosmos, funkcję owadów jako pośredników mediujących między przeciwstawnymi często sferami oraz jako metamorficzne upostaciowienia dusz zmarłych czy istot demonicznych, ale także lęgnących się bezpośrednio z ziemi i wilgoci ożywionych elementów żywiołu chtonicznego.

Jednak zasadniczo kultura ludowa – budując z rozmaitych detali owadzi portret (który jest tu zrekonstruowany jako „językowo-kulturowy obraz”) – tak naprawdę stwarza swój własny konterfekt. Daje tym samym wyraz swoim przekonaniom na temat człowieka i jego miejsca, człowieka osadzonego w kontekście konkretnej tradycji, dzielającego podobny system wartości, wyobrażeń i zbiorowych przekonań. Bowiem tak naprawdę poprzez to wszystko, co tworzący folklor mówią o owadach i pajakach – opowiadają w sposób pośredni o sobie. Owady „przedstawione” stają się dla folkloru **zwierciadłem**, gdzie człowiek – często w sposób nie pozbawiony krytycznego żądła – przygląda się sobie samemu.

Mrówki, pszczoły, osy, bąki, pająki itd. ulegają więc – często daleko posuniętej – **antropomorfizacji**, a cechy i zachowania ludzkie są porównywane do przypisywanych owadom, dzięki czemu można się własnym przymiotom przyrzyć z dystansu i celniej, plastyczniej je dookreślić. „Boć te same są pszczoł, co i ludzi cierpienia na świecie”<sup>513</sup> – powiada antyczny patron owadów w literaturze, Wergiliusz, dając wyraz tej głębokiej więzi między ludźmi i owadami, jakiej przejawy możemy obserwować w kulturze od stuleci.

<sup>513</sup> Cyt. za Jerzy Gnerowicz, *Słowa miodem pisane*, cz. 2, *Życie jak miód : znane i nieznane aforyzmy, bajki, fraszki, humor pszczelarski oraz cytaty z literatury o pszczołach, miodzie i pszczelarzach*, wybór, redakcja i komentarze Jerzy Gnerowicz, Wydawnictwo Sądecki Bartnik, Stróże 2009, s. 11.

W humorystyczny i barwny, choć nieco zaskakujący sposób, mechanizm antropomorfizacji jest obecny w anegdocie o **oświadczeniach pająka pluskwy**. Już sama sytuacja ma w sobie potencjał komiczny, lecz wykorzystuje go w pełni dopiero stanowcza odpowiedź – a właściwie ostra rekuza – rezolutnej pluskwy:

Musiałyby mi się wielka niedola dojąć,  
żebyś ja cię miała, plugawcze, pojąć<sup>514</sup>.

Interesujące jest, że pasożytująca na człowieku pluskwa, której w kulturze ludowej nie wolno było rozcierać<sup>515</sup>, gardzi pożytecznym w gruncie rzeczy pająkiem, obdarzonym jednak w folklorze nienajlepszą sławą (pamiętajmy wszak, że „pająk jadu szuka, ale pszczoła miodu”<sup>516</sup>). Jednak pluskwa – jak to panna na wydaniu – wykazuje jednak przy odtrąceniu konkurenta zdrowy rozsądek i pragmatyzm. Ciętym językiem wyrażona rekuza jest tym bardziej obraźliwa dla absztyfikanta, bo pluskwa sugeruje, że jeśli jej sytuacja życiowa byłaby bardzo zła („wielka niedola”), wówczas dopiero rozważałaby jego niemiłą w tej chwili kandydaturę.

Jak smutno i melancholijnie może się jednak skończyć taka stanowcza postawa wobec absztyfikantów, przekonujemy się z zanotowanej na Mazowszu pieśni o tańcu muchy i komara. Na początku mamy do czynienia z groteskowym obrazem niezdarnego komara, podbijającego swej partnerce oko w trakcie hulańek – antropomorfizacja ta zainspirowana zapewne niejedną obserwacją pijanych niezdarnów<sup>517</sup>, uganiających się za pięknymi pannami, niczym – nie przymierzając – dokuczliwe owady:

1. Mucha tańczyła  
po słomianym stole  
komar jej przygrywał  
na bącie w stodole

<sup>514</sup> Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1962, s. 186, zanotowano w Sławkowie (Krakowskie) przez Stanisława Ciszewskiego.

<sup>515</sup> „Pluskwy nie rozcieraj”, notuje to powiedzenie Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 115, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 346 oraz Adalberg, por. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, zebrał i oprac. Samuel Adalberg, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894, s. 408. (cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=18873&dirids=1>).

<sup>516</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 109, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 317.

<sup>517</sup> Pieśń ta, prawdopodobnie śpiewana naprzemiennie przez mężczyzn i kobiety, przypomina w początkowej części rekonstruowane przez Franciszka Kotulę „przymówki”, żartobliwo-złośliwy dialog toczony na przyspiewki, zwłaszcza na weselach. Por. Franciszek Kotuła, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, wstępem opatrzył Czesław Hernas, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.

2. Po tem wszystkiem weselisku  
zakręcił się w koło  
jak zamachnął swoim skrzydłem  
stłukł-ci musze czoło.

3. Poszła mucha po wodę  
do zimnego źródła  
Komar za nią jak za panią  
nie dał jój pokoju

4. Oj komarze, komarze  
tyś mi na przeszkodzie  
nie możesz ty, nie możesz ty  
mój pięknej urodzie.<sup>518</sup>

Warto dodać, że motyw „owadziej ucztę” rozpowszechnił się dzięki pieśniom ludowym w folklorze i w literaturze dziecięcej. Dziesiątki wierszy, takich jak *Muchy samochwały* („U chomika w gospodzie/ Siedzą muchy przy miodzie<sup>519</sup>”) Marii Konopnickiej czy *W konwaliowej gospodzie* Heleny Bechlerowej komizm także zasadza się na satyrze obyczajowej i wyostrożonej obserwacji biesiadników (zabawne poczynania charakterystycznych owadów przypominają zachowania bawiących się dorosłych) oraz na zasadzie budowania „świata na opak”, gdzie wielkie stają się małe po to jednak, by wady i obśmiane zwyczaje biesiadników stały się tym bardziej widoczne.

W analizowanej tu pieśni ludowej rzecz kończy się natomiast odmienną w tonie, gorzką w istocie refleksją „spóźnionych zalotników”, uświadamiających sobie, że wszystko przemija, a na pewne decyzje nagle zrobiło się zbyt późno:

5. Czemużeś mnie nie pojął  
pokim była panną  
a teraz cię oczki bołą  
patrzający za mną.

6. Czemużeś mnie nie chciała  
Pókim był młodzieńcem  
Cztéry piórka za czapeczką  
z lewandowym wieńcem.<sup>520</sup>

<sup>518</sup> Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 27, *Mazowsze*, część IV, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1964, s. 357, pieśń nr 423.

<sup>519</sup> Por. Maria Konopnicka, *Muchy samochwały*, [w:] *Antologia poezji dziecięcej*, oprac. Jerzy Cieślowski, Gabriela Frydrychowicz, Przemysław Matuszewska, wstęp Jerzy Cieślowski, wydanie 2 rozszerzone, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 96.

<sup>520</sup> Tamże, s. 358.

\*\*\*

Sygnalizowany wyżej **most analogii** budowany między człowiekiem a ludową wizją przyrody, której niebagatelną częścią są drobne stworzenia, pełni więc ważne funkcje, zwłaszcza wyżej zasygnalizowane funkcje: poznawczą, porządkującą, humorystyczną oraz impresywno-perswazyjną. Natomiast spoiwem łączącym ze sobą cegły i przęsła tego mostu jest przede wszystkim maszyneria metafory.

Co ciekawe, już na płaszczyźnie samego języka, którym operuje folklor, metaforyzacje przebiegają przede wszystkim w dwie główne strony. Z jednej to właśnie **owady traktuje się jak ludzi**, na przykład w celu wywołania pożądanych skutków (por. procesy urządzone karaluchom, kończące się ich wygnaniem bądź śmiercią) bądź porównuje się owadzie obyczaje do ludzkich, aby owoić obce nam zachowania. Z drugiej strony, to właśnie przyroda i insekty jako jej niebagatelna część stają się źródłem analogii dla lepszego, głębszego, wnikliwszego – a często i bardziej wyrazistego – **opisania spraw ludzkich** (m.in. pochodzące z folkloru liczne powiedzenia typu „pracowity jak mrówka”, które silnie zadomowiły się w potocznej polszczyźnie, także współczesnej). Świat człowieczy i przyrodniczy w kulturze ludowej spaja sieć korespondencji, a człowiek pozostaje w „intymnym związku z pozaludzkim światem”. Zwykle jednak – poza funkcją perswazyjną lub kontekstem żartobliwym – z takiej bliskiej relacji wyłączone są owady uważane za demoniczne.

\*\*\*

Te dwa kręgi metafor łączą się ze sobą – analogie ludzie-owady najczęściej przebiegają w obie strony. Stawianie owadów na równi z człowiekiem i stosowanie wobec nich społecznych rytuałów, mających zaowocować tymi samymi skutkami, które te ceremonie powodują w świecie ludzkim, zostaje znakomicie zilustrowane w fakcie urządzania insektom uroczystych pogrzebów lub prawdziwych procesów sądowych. Jak notuje Kolberg, chociażby w Krakowskim, pozywając owady, przede wszystkim pluskwy, przed sąd, wytaczano im proces, naznaczano oskarżonym prawnego obrońcę, a w końcu zasądzono na karę<sup>521</sup>. Dla porównania etnograf przytacza szwajcarski proces opisany w kronice roku 1479, gdzie wytoczono przed sądem w Lozannie **proces przeciw**

---

<sup>521</sup> Oskar Kolberg, *Krakowskie*, część III, t. 7, s. 241.

**pędrakom** i skazano je na wygnanie<sup>522</sup>. Można dodać ironicznie, że analogia sięga tu głębiej – tak jak i często ludziom, zwłaszcza niewygodnym dla władzy czy wspólnoty, także owadom wytoczono właściwie proces sfingowany, wyrok bowiem zapadł właściwie jeszcze przed przytoczeniem dowodów oraz argumentów, mimo formalnego powołania obrońcy i trzymania się litery prawa.

Jak widać, owady częstokroć traktuje się w kulturze ludowej z pewną celebrą i szacunkiem – niekiedy jednak czyni się to z niespodziewaną kurtuazją. O ile nie dziwią nas grzeczne zwroty kierowane do takich zwiastunów wiosny, jak np. boża krówka czy maik, o tyle może zaskakiwać zanotowany w Chełmskim sposób pozbycia się świerszcza. Gospodarze grzecznie wypraszają niechcianego gościa z chaty, zwracając się do niego per „Panie Asanie”, czyli w sposób, w jaki zwracała się do siebie niegdyś szlachta (utarty zwrot grzecznościowy w stylu „waszmość”, „waćpan”, „acpan” etc.). Gdy to nie skutkuje, trzeba – nadal w bardzo uprzejmy sposób – odwołać się do autorytetu, a nawet słabo zawołowanej groźby: należy mianowicie znaleźć zgubioną przez kogoś luśnię (element wzmacniający wóz) i zwrócić się do kąta, skąd dobiegają odgłosy świerszczy, w ten sposób:

Uciekaj, Pan Świerszczoski,  
Bo idzie Pan Luśniowski<sup>523</sup>.

Wówczas nie dające spać w nocy „panowie świerszcze” – ujęte tą formą wyproszenia oraz nieco przestraszone – natychmiast przeniosą się gdzie indziej. Także w Przemyskiem do świerszcza trzeba zwracać się w sposób ugrzeczniony i uprzejmy – należy trzykrotnie nieproszonego gościa zmobilizować do skrócenia wizyty tymi słowami: „Proszę asana wynosić się stąd do jutra rana”<sup>524</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że także w grzeczny sposób zwraca się do owadów najmłodszy brat – bohater bajki ludowej, któremu później mali mieszkańcy świata zwierzęcego bywają bardzo pomocni. Nie należy jednak zapominać, że te uprzejme zwroty, brzmiące niekiedy nieco pompatycznie np. w zagadkach czy innych powieściach ludowych, mają także funkcję humorystyczną, gdyż kontrastują z „lichymi” rozmiarami i wiążącą się z tym dość niską pozycją, jaką zwyczajowo zajmują owady w wyobrażeniach ludowych (za wyjątkiem m.in. pszczoł).

<sup>522</sup> Tamże, podkreślenie moje – M.M.

<sup>523</sup> Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 34, *Chełmskie*, część druga, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1964, s. 174.

<sup>524</sup> Oskar Kolberg, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1964, s. 236, zanotowano w Ostrowie.

Wspominaliśmy już na kartach tej pracy zarówno o swoistych „pogrzebach” urządzanych pobratymczym mrówkom w ich własnych gniazdach, jak i o wpisaniu dokuczliwych owadów w ludzki ceremoniał pogrzebowy – m.in. zwyczaj niesienia martwych karaluchów na kapciu za trumną zmarłego, mający na celu rytualne pozbycie się insektów. Lecz prawdziwie wzruszającą – choć także pełną nonsensownego humoru, typowego dla folkloru, oraz elementów makabreski – analogię przeprowadzoną między śmiercią owadzią (lub pajęczą) a ludzką odnajdziemy w jednej z ludowych pieśni, odnotowanej w kilku wariantach na różnych ziemiach polskich. Występuje tu znany nam już z cytowanej pieśni o nieudolnych i zbyt późnych zalotach komara do muchy motyw pójścia po wodę – ten wariant pieśniowy także został zanotowany na Mazowszu<sup>525</sup>:

Posła mucha po wodę  
do zimnego źródła;  
komór za nią  
nie dał jej pokoju

O komorze, komorze  
coś mi na przeszkodzie  
co mi nie das pokoju  
na tej zimnej wodzie.

Od tego momentu jednak zbieżności się kończą i następuje interesująca nas część – niezdarny komar spada z drzewa.

Co tam w boru runęło  
na ziemię gruchnęło  
Komór ci tam z dębu spad  
wybił sobie w karku gnat.

Od strofy czwartej następuje humorystyczne rozwinięcie groteskowego motywu. W każdym kolejnym dwuwiersiu są szczegółowo analizowane rany i obrażenia, których owad doznał w trakcie upadku, przy czym każdej poranionej części ciała odpowiada kolejna część feralnego dębu, o który potłukł się nieszczęsny „komór”. Taka addytywna konstrukcja jest zresztą typowa dla pieśni ludowej oraz – szerzej – dla twórczości folklorystycznej,

---

<sup>525</sup> Oskar Kolberg, *Mazowsze*, część IV, dz. cyt., s. 358, pieśń nr 424. Wariant tej pieśni zanotowany w rejonie Przemyśla znajduje się w Oskar Kolberg, *Przemyśkie*, dz. cyt., s. 179 – 180, pieśń nr 95, zanotowana w Wyszatycach.

z założenia utrwalanej ustnie<sup>526</sup>. W dodatku ów ciąg prezentowanych w pieśni zestawień jest kolejnym źródłem komizmu, kontrastują one bowiem filigranową budowę upadającego owada z siłą i twardością dębu – efekt jest więc tym bardziej „druzgoczący”.

O dębowe korzenie  
potłuk sobie **golenie**  
o dębowe gałuzki  
potłuk sobie **paluski**.

O dębowe listeczki  
potłuk sobie **kostecki**  
I u gęby dwa zęby  
I u biodra dwa **zebra**.

Nietrudno zauważyć w powyższych zwrotkach operacje antropomorficzne, mające na celu efekt po części przynajmniej humorystyczny. Rzeczywiste komary nie posiadają goleni, palców, kości, bioder, żeber ani wcześniej wymienionego „gnata” – ale czy bez przeprowadzania tych szczegółowych analogii między ciałem ludzkim i owadziim śmieszyłyby komarze „paluski” potłuczone o dębowe „gałuzki” (gałązki)? Analogiczny fragment znajduje się także w wersji tej pieśni zanotowanej w Przemyskiem – tu dla odmiany komar rozbija sobie głowę o dębowy korzeń:

„Szurgnułu, huknułu w lisi – komar z duba powalyv-si,  
rozbyv sobi hołowyszcze – na dubowym korenyszczi”<sup>527</sup>.

Powróćmy do wersji mazowieckiej – w następnej zwrotce zbliża się chwila komarzej śmierci oraz spotkanie komara z muchą:

6. Lezy, lezy i jęcy  
j-az tu mucha zabrzący  
przyleciała pęc mucha  
komór prawie bez ducha.

Następne trzy zwrotki mają – znów typową dla pieśni ludowej – konstrukcję dialogową: łaskawsza już dla swojego konkurenta mucha wypytuje nieszczęsnego „komora”,

<sup>526</sup> Por. na ten temat cytowane już dzieło Czesława Hernasa *W kalinowym lesie* (tom 1.) oraz o podobnych konstrukcjach mających w folklorze walory humorystyczne, zwłaszcza w duchu nonsensu: Stanisław Czernik, *Humor i satyra ludu polskiego*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1956.

<sup>527</sup> Oskar Kolberg, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, dz. cyt., s. 179.

w czym mu pomóc, a on uświadamia jej, że wybiła już jego ostatnia godzina i niewiele mu trzeba. Podobnie w wariancie przemyskim – tam, oprócz ukochanej, nad umierającym zlatują się pszczoły kierowane chęcią uleczenia komara: do boku przykładają mu plaster miodu („pszczoły z pola si zlitaly – plaster z medu przykładaly”<sup>528</sup>)

Ciekawy jest tu fakt, że nasz *moribundus* – niczym w średniowiecznych traktatach o dobrym umieraniu<sup>529</sup> – jest całkowicie świadom swojego położenia, a nieunikniony fakt rychłego odejścia z tego świata przyjmuje z godnością i spokojem.

7. Pyta mucha komora:  
potrzeba ci doktora?  
Nie potrzeba doktora  
tylko księdza przeora.

8. Pyta mucha komora:  
potrzeba ci japytyki?  
Nie potrzeba japytyki,  
tylko rydla, motyki.

9. Pyta mucha komora  
gdzie cię będę chowała?  
Pochowaj mnie w olsynie  
Wypraw pogrzeb w lescynie.

Zwróćmy uwagę – komar, wyrażając swoją ostatnią wolę, pragnie typowo ludzkiego pochówku, wraz z całą oprawą rytualną. Najpierw, zgodnie z regułami *ars bene moriendi*, pragnie widzieć się przed śmiercią z „księdzem przeorem”, daje też dość szczegółowe wskazówki co do miejsca swojego pochówku. Nie daje natomiast żadnych wskazań odnośnie do późniejszego rozporządzenia swoim mieniem – zapewne dlatego, że żadnego nie posiada.

W tym miejscu urywa się dialog umierającego komara z prześladowaną przez niego wcześniej muchą. Mazowiecką pieśń kończy lament nad śmiercią komora, do którego zachęcają uczestnicy pogrzebu i stypy. Bowiem nawet drobny owad musi zostać pochowany zgodnie z odpowiednią oprawą rytualną: śpiewami i graniem żałobnym.

10. Zaśpiewajcie wilije,  
bo już komar nie żyje.  
zaśpiewajcie, zagrajcie  
komora pochowajcie.

---

<sup>528</sup> Tamże, s. 180.

<sup>529</sup> Porównaj choćby w XV-wiecznym abecedariuszu *Skarga umierającego* – wraz z całą obfitą sferą ikonograficzną problem ten szczegółowo omawia Marek Włodarski w pracy pt. *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987.



Wszystko dzieje się tak, jak powinno: moment śmierci komara staje się asumptem do rozpoczęcia uroczystości żałobnych, czyli śpiewania tzw. „wiliji”. Określenie to pochodzi od łacińskiego słowa *vigilia*, oznaczające „czuwanie”, a określa się nim śpiewy (przede wszystkim proveniencji ludowej) i modlitwy prowadzone bez osoby duchownej (często rozpoczyna je tzw. „śpiewak”), które odbywają się jeszcze przed mszą żałobną i pochówkiem, najczęściej w domu zmarłego<sup>530</sup>. Potem dopiero następuje właściwa ceremonia, zakończona stypą, gdzie podczas uroczystego posiłku wspomina się zmarłego:

11. Gorzałki się napijcie  
i tabacki zażyjcie.  
Juz ta babka pomeřła,  
co tabakę nam mieřła.

Stypa, czyli rytualne żegnanie pająka, odbywa się przy „gorzałce”, pitej na cześć zmarłego i akcentującej odświętny oraz mediacyjny charakter uroczystości, która ma przecież na celu bezpieczne przeprowadzenie zmarłego „na drugą stronę”. Kończy się owa uroczystość stosowną, nienachalną refleksją, czy może raczej westchnieniem na temat przemijalności ludzi i rzeczy świata tego: „Juz ta babka pomeřła, co tabakę nam mieřła”. Rzecz jest nieomal poetycka w sugestywnym posłużeniu się konkretem (rzecz tak nietrwała jak tabaka przetrwała osobę, która ją przygotowywała), ale i jednocześnie aluzją – wszak nikt nie mówi tu wyraźnie „wszyscy pomrzemy”, ale zostało to melancholijnie zasugerowane.

Analogiczne momenty odnajdziemy w przemyskim wariacie pieśni – tam w momencie konania nieszczęsnego komara następuje powszechne zgromadzenie owadzych mieszkańców okolicznych łąk. Tu szczególnie wyraziście śmierć staje się faktem społecznym – mimo że owada dosięgła śmierć nagła, owa *mors repentina*<sup>531</sup>, której tak niechętna była zawsze kultura ludowa (do śmierci bowiem należało przygotować się porządnie, a zmarli gwałtownie i przed czasem powracali często jako upiory i strzygi), komar nie umiera sam.

Najpierw, reagując na huk upadku, z chaty wylatuje mucha, próbując ratować i żałując biedaka („oj, komaru-ż, myj komaru – toż mi tia żal ne pomału”<sup>532</sup>). Wspominaliśmy już

<sup>530</sup> Por. na ten temat ks. Stanisław Szanota, *Litera i duch. Odnowiony ryt chrześcijańskiego pogrzebu*, „Biuletyn Odnowy Liturgii” [w:] „*Collectanea Theologica*” 43:1973, f. II, s. 85-88 (cyfrowa wersja artykułu dostępna na stronie <http://ikaku.fm.interia.pl/bol73-2.html>).

<sup>531</sup> Na temat *mors repentina* oraz tego, jak ważny w kulturze Europy od czasów średniowiecza być publiczny aspekt śmierci (utrzymujący się w Europie do końca XIX wieku, a na terenie kultury tradycyjnej – jeszcze dłużej) por. Philippe Ariès, *Śmierć oswojona*, [w:] tegoż, *Człowiek i śmierć*, tłum. Eligia Bąkowska, Wyd. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, s. 19–41.

<sup>532</sup> Oskar Kolberg, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, dz. cyt., s. 179.

o zlocie pszczoł, ofiarujących poszkodowanemu miód<sup>533</sup> – a jeszcze przed nimi prosto z dębu spadają na miejsce akcji „kliszcze”, które – co charakterystyczne – przybywają komarowi „styskać”<sup>534</sup>, czyli pożałować go, wyrzekać nad nim<sup>535</sup>. Następnie zjawiają się „morawijki”<sup>536</sup>, czyli mrówki, aby biedakowi w ostatnich chwilach podścielać „poduszeczki”. Jednym słowem: „wsi komara nawydżajut – żałost` nad nym oświdczajut”<sup>537</sup>, a przecież kiedy wszyscy zjawiają się, by pożegnać i odprawiać żałobę, lżej odchodzić, bo nawet tak graniczne zdarzenie, jak śmierć, ujęte jest w społeczne ramy, a umierający jest zewsząd wspierany w tej najtrudniejszej chwili; towarzyszą mu ci, których znał za życia, więc łatwiej mu stawić czoła tej najbardziej obcej sytuacji. Zobrazowana scena powszechnego żegnania komara – mimo uśmiechu wywołanego groteskowym wypadkiem „pijaczyszczy”<sup>538</sup>, który spadł „z duba” – jest na swój sposób wzruszająca.

Również i w przemyskiej pieśni umierający komar zarządza dokładne miejsce swego pogrzebu oraz późniejszego pochówku – pod zielonym orzechem w lesie<sup>539</sup>. Zebranych nad sobą żałobnikom udziela także dalszych instrukcji: gdy nadejdzie niedziela, a żałobnicy będą zbierać na łące zioła, niech powspominają chwile „toj welyki pijaczyszcze”<sup>540</sup>, niech zlecą się także „ptycy z lisa”, by z także „spomynaly toho bisa”<sup>541</sup>.

Zwróćmy uwagę, że słowa umierającego znamionuje spora samoświadomość połączona z dystansem do samego siebie. Podsumowanie komarzego życia nie wypada zbyt imponująco, skoro *moribundus* w ostatnich chwilach określa siebie jako pijanicę, który „niejednego się nassał” – humorystyczna gra słów zestawia tu nałóg alkoholowy z „wampirzymi” inklinacjami komara. Jednak mimo że na pozór nędzna i licha, marnie także zakończona – nie była to egzystencja całkowicie pozbawiona znaczenia, jest przecież godna pośmiertnego wspomnienia. Snuć je będą pozostali przy życiu mieszkańcy łąki. Patrząc natomiast z metajęzykowego poziomu – nawet komarze życie jest warte pieśni (skoro taka na jego temat powstała). Można by więc wysnuć wniosek, że kultura ludowa posiadała środki,

<sup>533</sup> Warto dodać, iż miód to przecież nie tylko lek – sfermentowany i zmieszany z wodą był przecież napojem libacyjnym, ofiarowywanym umarłym nie tylko w czasie uczt pogrzebowych, ale także wylewanym na groby, ku pocieszeniu przodków czy bliskich.

<sup>534</sup> Oskar Kolberg, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, dz. cyt., s. 180.

<sup>535</sup> Jan Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. 5, R, S, Ś, T, opracował, ułożył i przygotował do druku Jan Łoś, nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1900, s. 258, hasło: *styskać* (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Polskiej Biblioteki Internetowej pod adresem [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=34529&s=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=34529&s=1)).

<sup>536</sup> Oskar Kolberg, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, dz. cyt., s. 180.

<sup>537</sup> Tamże.

<sup>538</sup> Tamże.

<sup>539</sup> Tamże, „Pochowajcie mene w lisi – hde pry zelenym orisi”.

<sup>540</sup> Tamże.

<sup>541</sup> Tamże.

by uczynić wartościowym i trwałym każde życie, a zwłaszcza życie ludzkie, choćby wydawało się ono równie liche, co życie byle komara.

\*\*\*

Oczywistych dowodów analogii i podobieństw dostrzeganych między owadami i ludźmi dostarcza nam **onomastyka**. Wiele nazwisk, a wcześniej przezwisk, zwłaszcza wywodzących się z warstw ludowych czy ubogich społeczności miejskich, wykazuje związek leksykalny z powszechnie spotykanymi owadami takimi jak mrówki, pszczoły, bąki, świerszcze itp. – najczęściej są to nazwy poszczególnych owadów lub ich gwarowe odpowiedniki. W bajkach i anegdotach mają one zwykle charakter literackich nazwisk znaczących.

Jednym z najciekawszych przypadków zanotowanych przez folklorystów m.in. na terenach Pomorza, Śląska i Krakowskiego jest z pewnością bohater bajki o „doktorze wszystkowiedzu” – chłop nazwiskiem Świerszcz, dzięki zdobyczym szatom uczonego udający doktora-wróża<sup>542</sup>. Oszustowi udaje się przejść testy sprawdzające jego prawdomówność i zdolności wróżebne dzięki chłopskiemu sprytowi (odnalezienie pierścienia i zgrabne ukrycie wina lokajów), lecz w końcu w sukurs przychodzi mu szczęście związane z jego nazwiskiem. Pan sprawdzający wiarygodność „doktora”, jak pisze Helena Kapeluś, by przekonać się, czy nasz wróż istotnie posiada dar jasnowidzenia, każe mu odgadnąć, co znajduje się na zakrytym półmisku, gdzie włożono żywego świerszcza. Zagadniętemu przychodzi z pomocą przypadek – mianowicie zafrasowany mówi do siebie: „Biedny Świerszczu!”, co obecni uznają za dowód jego wszechwiedzy<sup>543</sup>.

\* \* \*

Wróćmy do rozważań, jakie cechy owadów były najchętniej przez członków kultury ludowej zauważane i zachęcające do snucia analogii między światem ludzi i światem owadów. Już samo zorganizowanie owadów w społeczności, ze ściśle przyporządkowanymi rolami poszczególnych osobników, regulowane potrzebami gniazda (czyli to, co cytowani wcześniej Bert Hölldobler i Edward Osborne Wilson zwą „superorganizmem”), wielokrotnie stawało się źródłem analogii nie tylko dla ludowej wyobraźni.

<sup>542</sup> Polskie ludowe warianty tego motywu omawia Jerzy Polívka, *Doktor Wszystkowiedz*, „Wisła”, t. 11, 1897, s. 5369, 298-315. Cyt za Helena Kapeluś, *Świerszcz*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, dz. cyt., s. 398.

<sup>543</sup> Helena Kapeluś, *Świerszcz*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, dz. cyt., s. 398.

Jedne z najłatwiejszych do zaobserwowania owadów tworzących kolonie – **mrówki** – stały się nośnymi figurami człowieka, zwłaszcza w aspekcie powinności i ról społecznych. W końcu „mrówka mrówce rada”<sup>544</sup>, mówi ludowe przysłowie o braterstwie ludzkim, ograniczonym jednak do poszczególnych grup ludzi zaliczanych do „tego samego gatunku”, jednej identyfikującej się ze sobą zbiorowości. Na nieco inny – wybiórczy – aspekt tej solidarności wskazuje z kolei powiedzenie „mrówka pożyczać nie rada”<sup>545</sup>, które Elwira Wilczyńska traktuje jako wyrażenie ludowego podziwu dla zapobiegliwości tego owada, a z drugiej strony – za konstatację bezużyteczności pracy tego owada dla innych gatunków (w tym także dla ludzi)<sup>546</sup>. Częściowo można się z tą konstatacją zgodzić – mrówki, rozpoznające osobniki z tej samej rodziny po zapachu, dbają właściwie jedynie o dobro własnej kolonii, z innymi społecznościami owadzimi tocząc nieraz krwawe boje<sup>547</sup>.

Z drugiej strony jednak, jak zaprezentowano w podrozdziale *Owady jako konieczna część ludowego kosmosu*, kolektywnej świadomości ludowej nie umykał fakt niezbędności tych drobnych stworzeń w cyklu natury, choć ich działalność była niejednokrotnie sytuowana po stronie mocy chthonicznych, związanych z cyklem śmierci, rozkładu i powtórnych narodzin. Samo powiedzenie przytaczane m.in. przez Adalberga o zapobiegliwej mrówce, która pożyczać nie rada, można interpretować w tym kontekście jako wyraz dbania o interes własny i własnej rodziny (w wypadku mrówek – kolonii czy też własnego mrowiska), zwłaszcza gdy poniesione nakłady były znaczne. Mrówka uchodzi bowiem za symbol pracowitości oraz zaradności – dlaczego więc zgromadzone z takim trudem i systematycznością zasoby miałyby posłużyć „obcym”?

Warto w tym względzie zauważyć, że przesłanie owego przysłowia wybrzmiało także w formie popularnej bajki o płochym koniku polnym i zapobiegliwej mrówce<sup>548</sup>, a obecnie funkcjonuje szeroko w obiegu ustnym (np. szkoleniowym) oraz internetowym (ilustrując z reguły liberalne czy indywidualistyczne poglądy użytkowników sieci)<sup>549</sup>. W nowej –

<sup>544</sup> Por. Zygmunt Gloger, *Skarbczyk. Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści. Z ust ludu i ze starych ksiąg zebranych...*, Warszawa 1885, cyt. za: *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt. s. 321.

<sup>545</sup> *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga*, t. 2, red. Julian Krzyżanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 543.

<sup>546</sup> Elwira Wilczyńska, *Symbolika pszczół i mrówek...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>547</sup> Bert Hölldobler i Edward O. Wilson, *Podróż w krainę mrówek...*, dz. cyt., s. 14 – 34.

<sup>548</sup> Za Ezopowym oryginałem rzecz wierszem ułożył Jean de la Fontaine, w języku polskim funkcjonuje ona w przekładach Władysława Noskowskiego i Franciszka Morawskiego oraz nowszych, w zależności od wydawcy; por. m.in. Jean de La Fontaine, *Bajki*, przeł. i objaśnił Stanisław Komar, wstęp Lidia Łopatyńska, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1951, s. 14 (bajka *Konik polny i mrówka* otwiera pierwszą księgę bajek).

<sup>549</sup> Wersje współczesną i „kanoniczną” (La Fontaine’a) zestawia choćby Witold Kwaśnicki w artykule *Konik polny i mrówka* [http://kwasnicki.prawo.uni.wroc.pl/?page\\_id=1191](http://kwasnicki.prawo.uni.wroc.pl/?page_id=1191), dostęp 13 marca 2017 (trzeba

rozbudowanej – wersji konik polny, czuje się pokrzywdzonym odmową mrówki. Wobec tego podejmuje szereg działań marketingowych: organizuje konferencję prasową, występuje w programie *Sprawa dla reportera* itd., konsekwentnie przedstawiając siebie jako ofiarę „bogatej” mrówki. W efekcie doprowadza w końcu do protestów społecznych piętnujących nierówności społeczne oraz oskarżenia mrówki o „nacionalizm, szowinizm i konikofobię”, co kończy się odebraniem jej znacznej części tak skrzętnie zgromadzonych zapasów w imię powinności klasowej<sup>550</sup>. W krzywym zwierciadle zostaje przedstawiona współczesna rzeczywistość społeczno-polityczna, w której to wedle rozpowszechniających ową wersję bajki – królują socjalizm i piętnowanie mrówek-przedsiębiorców, które w końcu, by sprawiedliwości stała się zadość, muszą oddać nadmiar zapasów do „Centralnego Spichlerza”<sup>551</sup> w formie podatków. Popularność tej wersji jest znakomitym przykładem tego, że dla współczesnego folkloru internetowego (netloru) owady także są znakomitym medium służącym do przekazywania w zwartej, humorystycznej formie przekonań, sądów czy sposobów wartościowania otaczającej dzisiejszych przedstawicieli kultury polskiej rzeczywistości, także tej medialnej, czy też panujących obecnie stosunków społecznych itp. Nie tylko we wspomnianej tu formie „mowy ezopowej” owady doskonale wpisują się w dzisiejszy folklor internetowy – istota i reprezentatywne przykłady tego zjawiska zostały zaprezentowane w rozdziale *Robale w kulturze popularnej. Wpływ imaginarium ludowego na przedstawienia owadzie w kulturze współczesnej na wybranych przykładach*.

\* \* \*

Z kolei inne często notowane powiedzenie – „jakby na mrowisku”<sup>552</sup>, czyli „rojno, gwarno” – zestawia bieganie niewielkich stworzeń z krzątaniem cizby ludzkiej. Stąd także pochodzi potoczne wyrażenie „mrowie ludzkie”<sup>553</sup> czy gwarowe (spotykane głównie

---

tu zaznaczyć, że użytkownik nie jest autorem tekstu – więcej na temat anonimowości memów internetowych w podrozdziale *W krainie konkurujących memów – jak funkcjonuje folklor w sieci*). Ten adres internetowy jest najwyżej pozycjonowany w wyszukiwarce Google w wypadku frazy „konik polny i mrówka”, co świadczy m.in. o sporej popularności i rozpoznawalności memu uwspółcześnionej wersji bajki i ludowego przekonania.

<sup>550</sup> Tamże.

<sup>551</sup> Tamże.

<sup>552</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 278.

<sup>553</sup> Por. Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 218.

na terenach Górnego Śląska i okolicach Cieszyna): „ludzi jak mrówek”<sup>554</sup> lub zanotowane w okolicach Siewierza: „tyła, co mrowia w marcu”<sup>555</sup>. Do powstania tego skojarzenia z pewnością przyczyniła się także niezwykle **plodność** drobnych insektów, omawiana już na kartach tej pracy w kontekście sakralnym<sup>556</sup>. Należy w tym miejscu dodać, że wedle wielu wierzeń ludzie powstałi z mrówek – tak rzecz miała się m.in. u Indian Hopi<sup>557</sup>; tak zostali także powołani do życia wykonujący wszelkie rozkazy swego władcy waleczni Myrmidonowie, mitologiczni mieszkańcy starożytnej wyspy Eginy bądź Tesalii, stworzeni przez Zeusa na prośbę królującego im odtąd Ajakosa<sup>558</sup>.

Rządy mrówek, pszczoł oraz innych owadów tworzących społeczności stają się często wzorem dla dalekich od ideału wspólnot ludzkich i tworzących je jednostek. W swych stylizowanych biblijnie *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* wspomniany już Adam Mickiewicz pisze przecież tak: „A jeśli narody gospodarne mają być najdoskonalsze, tedy **mrówki przewyższają wszystkich gospodarnością**; (...) A jeżeli narody rządne mają być doskonałe, tedy **któż lepiej rządzi się jak pszczoły**”<sup>559</sup>.

Pszczoły i mrówki są więc od najdawniejszych czasów wzorem doskonale zorganizowanego społeczeństwa. Dlatego też **praca**, sfera życia, która jest najmocniej powiązana z dobrem społecznym, stanowi główne zajęcie tych owadów („mrówcza to praca”, mówiono o żmudnym, długotrwałym zajęciu<sup>560</sup>), a ochocze wypełnianie swoich obowiązków

<sup>554</sup> Por. Jerzy Tredder, *Kaszubska i pomorska frazeologia pochodzenia niemieckiego (na tle słowiańskim)*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 1., red. Andrzej M. Lewicki, Wydawnictwo Energeia, Warszawa 1996, s. 138.

<sup>555</sup> Michał Federowski, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, t. 2, druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889, s. 355 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem [http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=11862&from=&dirids=1&ver\\_id=680639&lp=1&QI=!E5D0BA03C2515074878636075557FB1C-16](http://www.sbc.org.pl/dlibra/docmetadata?id=11862&from=&dirids=1&ver_id=680639&lp=1&QI=!E5D0BA03C2515074878636075557FB1C-16)).

<sup>556</sup> Por. także przytaczane przez Adalberga przysłowia porównujące licznosc, przede wszystkim zgromadzeń ludzkich, do mrówek: „Tyle, co mrówek/mrowia”, czy kaszubskie „Teho jak mrówk”. Por. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 321.

<sup>557</sup> Por. Patricia L. Kite, *Insect facts and folklore*, The Millbrook Press Inc., Brookfield 2001, s. 10 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie [http://books.google.pl/books?id=p0W365LiMesC&printsec=frontcover&dq=Insects+and+folklore&ei=cZz1S\\_nZJ4e8yQShjty5Cg&cd=2#v=onepage&q&f=true](http://books.google.pl/books?id=p0W365LiMesC&printsec=frontcover&dq=Insects+and+folklore&ei=cZz1S_nZJ4e8yQShjty5Cg&cd=2#v=onepage&q&f=true)).

<sup>558</sup> Na temat mrówek opadłych ze świętego dębu, zamienionych w Myrmidonów na prośbę Ajakosa, późniejszego sędziego w Hadesie, por. m. in. Robert Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczowski, wstępem opatrzył Aleksander Krawczuk, Wyd. 5, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, s. 189 – 191; opisuje ich także Homer w *Iliadzie*. Co interesujące, sama nazwa tego mitycznego plemienia funkcjonuje w języku potocznym – Myrmidonowie oznaczają ludzi nieokrzesanych bądź wykonujących rozkazy bez skrupułów (por. Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, wyd. 28, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2002, s. 378). W tym obrazie, ukształtowanym za pośrednictwem *Iliady*, widać wpływ obserwacji społeczeństwa mrówek, przodków Myrmidonów.

<sup>559</sup> Adam Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, oprac. Stanisław Pigoń, wydanie 2, przejrzone, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1922, s. 34, podkreślenia moje – M.M.

<sup>560</sup> Por. Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 364.

to przymioty najczęściej przypisywane wspomnianym insektom i najmocniej z nimi, także we współczesnym języku potocznym, powiązane („pracowity jak mrówka”<sup>561</sup>, „pracowita pszczołka”<sup>562</sup>).

Ale równie istotnym jak wychwalanie pracowitości było dla członków kultury ludowej – sądząc po wysokiej frekwencji niżej przytoczonych przysłów i powiedzeń – snucie analogii między losem swoim a dolą tych niewielkich owadów. Najpopularniejszym przysłowiem związanym z mrówkami, które w dzisiejszej polszczyźnie wyszło już z użycia<sup>563</sup>, było „i mrówka ma swój gniew”<sup>564</sup>. Adalberg przytacza tu dodatkowo wariant zanotowany na terenach ziemi dobrzyńskiej „I mrówka biedna ma swój gniew”<sup>565</sup>. Można to rozpowszechnione w folklorze różnych ziem powiedzenie odczytywać według klucza społecznego: nawet niewielka i pracowita, podporządkowana sprawom gniazda mrówka ma swój gniew, tak jak i w końcu cierpliwość przedstawicieli „cichej i potulnej” warstwy włościańskiej może się wyczerpać. A wówczas, wskutek nadmiaru krzywd, również i chłop, pozornie mało liczący się w hierarchii jak pojedyncza mrówka – wykorzysta swe prawo do słusznego wzburzenia.

Jednak kolejne warianty wyżej przytoczonego powiedzenia rzucają nieco więcej światła na możliwy sposób jego rozumienia – chodzi o wersję przysłowia, która opuszcza krainę eusocjalnych mrówek, choć nie królestwo owadów: „I mucha **ma żółć w sobie**”<sup>566</sup> (podobnie m.in. „I biedna się mucha odejmuje”<sup>567</sup>, tzn. broni się; „I biedna mucha **ukąsi**”<sup>568</sup>).

<sup>561</sup> Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1., Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 298. Por. także ludowej proveniencji „pracuj jak mrówka, głodu nie doświadczysz”, zanotowane przez Stanisława Nowakowskiego w jego *Przysłowia i zdania moralnych, dowcipnych lub krytycznych, alfabetycznie ułożonych* (cyt. za *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 431).

<sup>562</sup> Tamże, s. 376. Oba przysłowia o pilności w wykonywaniu swych obowiązków zarówno mrówek, jak i pszczoł („pracowity jak mrówka/pszczoła/pszczołka”) odnotowuje również w swym XIX-wiecznym zbiorze Adalberg. Por. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 431.

<sup>563</sup> Jeszcze u Lindego znajdziemy powiedzenia „I mrówka ma swój gniew”, „I mrówka kasa, kiedy się rozniewa”. Por. Samuel Bogumił Linde, *Słownik języka polskiego*, t. II, część I, nakład autora, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1809, s. 154. Natomiast we współczesnych słownikach języka polskiego oraz frazeologicznych tych sformułowań brak.

<sup>564</sup> Por. Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, Przysłowia, dz. cyt., s. 278.

<sup>565</sup> Aleksander Petrow, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp. Zebrał i ułożył...*, ze *Zbioru wiadomości do antropologii krajowej*, Kraków 1878, t. II, s. 1 – 182, przysłowia na stronach 174 – 178, cyt. za: *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 321.

<sup>566</sup> Władysław Leśniewski, *Przysłowia polskie*, teka 44, podteka 2, karta 281, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, Przysłowia, dz. cyt., s. 278, podkreślenie moje – M.M.

<sup>567</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia...*, dz. cyt., s. 278 oraz w wielu źródłach u Adalberga (por. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 321).

<sup>568</sup> Adalberg cytuje za zbiorem Knapiusza z pierwszej połowy XVII wieku (por. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 321). W *Słowniku polszczyzny XVI wieku* jest

Ów mrówczy czy muszy „gniew” ma więc swój całkiem fizyczny wymiar – jest nim wspomniana w jednym z wariantów „żółć”, która sprawia, że owad potrafi ukąsić, czyli jad. Zwróćmy jednak uwagę na sposób, w jaki to powiedzenie zostało sformułowane oraz utrwalone – „i mucha ma żółć w sobie”. Użycie w tym wypadku spójnika „i” świadczy tu o przeprowadzeniu analogii – mucha ma w sobie jad, którym nieraz się „odejmuje”, podobnie jak człowiek ma w sobie żółć. Substancja ta – wywodząca się jeszcze z Galenowskiej systematyki czterech humorów<sup>569</sup>, mających warunkować temperament każdego człowieka – odpowiada za gniew i złość, a w języku polskim stała się właściwie ich synonimem<sup>570</sup>.

A więc owady nie tylko są obdarzone ludzkimi emocjami, takimi jak gniew czy złość, ale posiadają nawet substancjalny odpowiednik żółci – „cieczy tłustej, żółtej, gorzkiej, zawierającej się w torebce przyrosłej do wątroby, siedliska gniewu”<sup>571</sup> – czyli **jad**. Wobec tego szeroko obecnego w folklorze ziem polskich powiedzenia „I mrówka/mucha ma swój gniew/żółć w sobie” nie trzeba rozumieć jedynie w kontekście słusznego gniewu przeciążonego obowiązkami chłopstwa. Można je także interpretować w aspekcie szerszym, antropologicznym, czyli podobieństwa natury owadziej i ludzkiej, w obu wypadkach skłonnej do emocji, za które są odpowiedzialne zarówno przyczyny zewnętrzne (np. chęć odpowiedzi na agresję, nawet gdy jest się w gorszej pozycji, bo wszak „i biedna mucha się odejmuje”), jak i znajdujące się w organizmach żywych specjalne substancje, humory, takie jak żółć.

Nie tylko w tym muchy są podobne ludziom. Tak samo jak my, ostro walczą o przetrwanie, starając się o „chleb” – m.in. w Lubelskim i w Chełmskim mówi się, że od dnia św. Jana Chrzciciela począwszy, muchy „przechodzą już **na swój własny chleb**” i dlatego, zmuszone same o sobie myśleć, stają się bardziej dokuczliwe<sup>572</sup>. Do tej pory bowiem odrabiają swoją „niebieską pańszczyznę”, czyli „do Jana robią na Pana”, a po tym

---

podobne zanotowane przysłowie, dotyczące z kolei znowu mrówek: „Y mrowka zdrażniona na większego się nie równo nad się gniewa i szczypie go” – por. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. XV, red. Maria Renata Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 150.

<sup>569</sup> **Humory** to, według XVII-wiecznego kompilatora, Roberta Burtona, cztery płyny ciała, „których zadaniem jest podtrzymanie żywota”. (por. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 1621, cyt. za: Tadeusz Sławek, *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 61). Życiodajne płyny (krew, żółć, czarna żółć oraz flegma) winny znajdować się w stanie idealnej równowagi, zwanej eukrazją – lecz jest to stan raczej postulowany, gdyż w ludzkich organizmach zwykle któryś z czterech humorów przeważa, stanowiąc o przyrodzonym **temperamencie** (por. Jan Mitarski, *Z dziejów melancholii*, [w:] Antoni Kępiński, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Wyd. 2., Warszawa 1979, s. 294 – 298).

<sup>570</sup> Choćby u Lindego: „żółć: siedlisko złości, gniewu; stąd żółć: złość, gniew. Cóż to w Panu żółć tak poruszyło? czyli, co go tak rozłościło, zjątrzyło”. Por. Samuel Bogumił Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 4 (oznaczony jako VI): U-Z, nakład autora, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1814, s. 998.

<sup>571</sup> Tamże.

<sup>572</sup> Oskar Kolberg, *Lubelskie*, część druga, t. 17, dz. cyt., s. 151.



dniu mogą już latać wszędzie swobodnie<sup>573</sup>. Trafnej obserwacji tych stworzeń, żyjących przecież tak blisko człowieka, dowodzi natomiast powiedzenie mające porównać otrzásającego się np. po usłyszeniu jakiejś wieści człowieka do zachowania zwierzęcia: „Otrzása się by mucha z ukropu”<sup>574</sup>. Na podobnej zasadzie zanotował Konopka: „Ogania się, by pies muchom”<sup>575</sup> czy do dziś niezwykle popularne w mówionej polszczyźnie potocznej: „Lezie jak mucha w smole”<sup>576</sup>. Opis ludzkich zachowań, dzięki zastosowaniu owadzych porównań, zyskuje na wyrazistości, a jednocześnie ma często charakter krytyczny, deprecjonujący dane zachowanie (bądź człowieka w ogóle, pełniąc funkcję zwrotu obraźliwego) lub stawiający je w humorystycznym świetle.

W podrozdziale drugim była już częściowo mowa na temat owadów jako wyrazicieli pewnych prawd ogólnych (np. „trzeba pierw pszczoły wytępić, aby potem miód spokojnie zebrać”). Tak też dzieje się, gdy przysłowia rysują relacje zaobserwowane w świecie ludzkim poprzez prawa z życia zwierząt – także insektów. Powiedzenie „orzeł much nie goni”<sup>577</sup> lub wariantywnie „orzeł muchy nie chwytą”<sup>578</sup> jest trzeźwą uwagą na temat stosunków między małuczkimi a wielkimi tego świata. Natomiast gorzkie, lecz jakże prawdziwe przysłowie: „prawo to pajęczyna: mucha uwięźnie, bąk przebiję”<sup>579</sup>, oparte na prostej obserwacji przyrodniczej, świetnie diagnozuje różnicę w traktowaniu możnych i bogatych oraz biednych i niewiele znaczących przez równy z założenia system prawny.

Jak to zostało już po wielokroć zasygnalizowane, owady doskonale nadają się do tego, by dzięki nim odmalować rozmaite cechy ludzkiego charakteru, zwłaszcza zaś jego słabości. Enigmatyczne dzisiaj powiedzenie „już dzisiaj i wszy kaszlą”<sup>580</sup> lub w wariantcie zanotowanym na Śląsku Cieszyńskim „bardzo szpatnie, kie wesz kaszle”<sup>581</sup> odnosiło się

<sup>573</sup> Oskar Kolberg, *Chełmskie*, część druga, t. 34, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa-Kraków 1964, s. 174.

<sup>574</sup> Por. Józef Konopka, *Polskie przysłowia...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>575</sup> Tamże, s. 304.

<sup>576</sup> Władysław Leśniewski, *Przysłowia polskie*, teka 44, podteka 2, karta 286, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 232. *Słownik frazeologiczny...* Skorupki odnotowuje różne warianty: „ruszać się/ wlec jak mucha w smole/ w mazi/ w miodzie”, por. Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1., Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 568.

<sup>577</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia...*, dz. cyt., s. 312.

<sup>578</sup> Tamże, dz. cyt., s. 312.

<sup>579</sup> Władysław Leśniewski *Przysłowia polskie*, teka 44, podteka 2, karta 291 notuje powiedzenie w brzmieniu: „Mucha uwięźnie, a bąk się przebiję”; Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 112, por. także Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 44, *Góry i pogórze*, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 367.

<sup>580</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia...*, dz. cyt., s. 493. Przysłowie to notuje także Salomon Rysiński w swoim zbiorze z 1618 roku.

<sup>581</sup> Andrzej Cinciała, *Pierwszy dodatek do przysłów ludu w Księstwie Cieszyńskim*, „Wisła”, miesięcznik geograficzno-etnograficzny, Warszawa 1888, t. 11, w. 306, cyt. za: *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 586.

do osób, które wynoszą się znacznie ponad swój stan. Podobnie puentowano zachowanie takiego dumnego lub niegrzecznego, który okazywał ludziom lekceważenie poprzez brak ukłonu, czyli zdjęcia czapki z głowy – „boi się, żeby mu wszy rymy nie dostały”<sup>582</sup>. „Ryma” oznacza tu po prostu katar – nieuprzejme zachowanie jest tu więc ironicznie motywowane dbałością o zdrowie wszy hodowanych na głowie przez niezdejmującego nakrycia głowy.

Natomiast o kimś bardzo skąpym mówiło się, że „gnałby wesz aż do Wiednia na targ”<sup>583</sup> – lub ostrzej i bardziej obrazowo podkreślając, że rozsądek nie zawsze idzie w parze z nadmierną oszczędnością: „za grajcar gnałby wesz do Wiednia, choćby za koronę bicz stargał”<sup>584</sup>. Pyszalka lub pozera folklor określał mianem „muchy z pawim ogonem”<sup>585</sup>, a kiedy ktoś wyolbrzymiał wydarzenia będące przedmiotem opowieści, mówiło się, że „z muchy zrobił słonia”<sup>586</sup>. Ciekawą karierę zrobił natomiast zwrot folklorystycznej proveniencji, oznaczający próżnowanie, marnotrawienie czasu czy też zajmowanie się zupełnie błahymi sprawami, czyli sformułowanie „motyla gonić”<sup>587</sup>. Warto dodać, że właśnie z folkloru, a ściślej z tego przysłowia (a nie np. z obserwacji dzieci bawiących się na łące) zaczerpnął Adam Mickiewicz obraz Zosi-wietrznicy, która zmarnowała młodość, nie przyjmując na siebie ról mężatki ani matki. Sprawiedliwości staje się więc zadość w zaświatach, gdzie Zosia pozostaje odtąd zawieszona, spędzając czas na czynności, która jest bezpośrednim odniesieniem do jej ziemskiej egzystencji – próżnego łapania umykającego wiecznie baranka oraz motyli właśnie:

Motylka różeczką goni,  
I już, już trzyma go w dłoni;  
Motylek zawsze ucieka<sup>588</sup>.

\*\*\*

W celu syntetycznego zobrazowania relacji między światem „braci najmniejszych” a światem ludzi odbitym w lustrze kultury ludowej – podjęłam próbę podsumowania

<sup>582</sup> Por. *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 586, Adalberg cytuje przysłowie za rękopiśmiennym zbiorem przysłów notowanym przez Tymoteusza Lipińskiego.

<sup>583</sup> Andrzej Cinciała, *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku, w Księstwie Cieszyńskim zebrał...*, nakładem autora, drukiem Henryka Feitzingera i spółki, Cieszyn 1885, w. 290, s. 15 (cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=11346&dirids=1>).

<sup>584</sup> Maciej Rak, *Związki frazeologiczne...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>585</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 110, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 278.

<sup>586</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 99, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 278.

<sup>587</sup> Julian Krzyżanowski, *Motyla gonić*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, dz. cyt., s. 237.

<sup>588</sup> Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. II, IV i I, uwagi o tekstach Stanisław Pigoń, posł. Zofia Stefanowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1973, s. 23 i 24, ww. 389-395, 399 – 405.

w formie tabeli rozmaitych cech i zachowań ludzi, które zostały w języku folkloru zobrazowane za pomocą metafor związanych z owadami i przypisywanych rozmaitym „chrobakom” charakterystycznych właściwości. Większość z tych zwrotów, powiedzeń i przysłów nich przeniknęła zresztą za pośrednictwem kultury ludowej do dzisiejszej polszczyzny, co dokumentują słowniki. W pierwszej kolumnie przytaczam sam przysłowiowy czy utarty zwrot (ewentualnie z wariantami), w drugiej podaję jego znaczenie, a w trzeciej precyzuję, do jakiej sfery (m.in. naszego zachowania, charakteru czy temperamentu) dane powiedzenie się odnosi. Kolumna czwarta zwraca uwagę, jaka cecha owada (jego wygląd, zaobserwowane specyficzne zachowania etc.) została w danym zwrocie wyszczególniona. Natomiast kolumna piąta odnotowuje ewentualne elementy wartościowania – czyli uznawania bądź odczuwania poszczególnych elementów świata jako dobrych, złych lub stojących w jakimś punkcie skali między dobrem a złem<sup>589</sup> – zawartego w danym określeniu. Zaznacza ona również obecność w zwrotach językowych wartości, cenionych przez kulturę ludową. Wartości dzielę według klasyfikacji Maxa Schelera, zmodyfikowanej przez Stanisławę Niebrzegowską-Bartmińską stosownie do potrzeb materiału ludowego:

- religijne i moralne (m.in. Bóg – diabeł, człowiek/czyn dobry – zły);
- wartości witalne (m.in. życie – śmierć, zdrowie – choroba, młodość – starość);
- wartości materialno-bytowe (m.in. bogactwo – ubóstwo);
- wartości społeczno-obyczajowe (m.in. szczęście w miłości, w życiu – nieszczęście w tychże, zgoda – kłótnia, gość miły – nieproszony, dobra – niepomyślna nowina);
- wartości emocjonalne<sup>590</sup> (m.in. szczęście – nieszczęście, miłość – nienawiść, radość – smutek);
- wartości estetyczne<sup>591</sup> (m.in. piękny – brzydki, szpetny).

W kolumnie piątej jest także miejsce na określenie kwalifikatora, czyli tego, czy jakiś zwrot ma charakter np. wulgarny czy żartobliwy. Rezygnuję tu jednak – z uwagi na dobór

---

<sup>589</sup> Na temat tego, czym jest wartościowanie, por. artykuł Jadwigi Puzyniny, *Problemy aksjologiczne w językoznawstwie*, „Poradnik Językowy” 1984, nr 9 – 10, s. 547. Aspekt wartościujący jest zawarty nie tylko w całym systemie językowym, gdzie jest wyrażany na różnych poziomach (leksykalnym, fleksyjnym, fonetycznym etc.), ale i w całej kulturze traktowanej jako system, co wyraziście pokazały m.in. prace semiotyków rosyjskich Władimir N. Toporowa i Wiaczesława W. Iwanowa, ustalający opartą w większości na binarnych opozycjach (m.in. swój: obcy, lewe: prawe, jasne: ciemne, zima: wiosna, księżyc: słońce) matrycę, którą posługują się uczestnicy danej kultury (w tym przypadku: kultury słowiańskiej), poznając i kategoryzując świat.

<sup>590</sup> U Niebrzegowskiej: „odczuciowe”, por. Stanisława Niebrzegowska, *Polski sennik ludowy*, dz. cyt., s. 110.

<sup>591</sup> Dodane do tej klasyfikacji przeze mnie, na podstawie pracy Jadwigi Puzyniny – M.M.

materiału – z określeń typu „gwarowy” czy „potoczny”, pozostawiając jedynie te, które mają znaczenie przy wartościowaniu danego zwrotu.

Źródła większości zwrotów zostały już przeze mnie podane w tym rozdziale, dokumentację innych podaję w przypisach, a te najbardziej rozpowszechnione w dzisiejszym języku przytaczam za dwutomowym *Słownikiem frazeologicznym* Stanisława Skorupki.

<b>Powiedzenie/ zwrot</b>	<b>Znaczenie</b>	<b>Odniesienie</b>	<b>Wyróżniona cecha owada</b>	<b>Wartościowanie/ obecne wartości/ kwalifikator</b>
<i>pracowity jak mrówka</i>	<bardzo pracowity>	charakter, ale pośrednio także zachowanie społeczne	sposób organizacji kolonii antropomorfizowany jako „sposób życia”	pozytywna wartość społeczna, pośrednio także: witalna i materialno-bytowa
<i>mrówcza praca</i>	<praca wytrwała, skrzętna, usilna, żmudna>	cecha działalności ludzkiej	sposób zachowania owadów – wytrwała, drobiazgowa aktywność	w zależności od szerszego kontekstu (może być negatywnie konotowana z uwagi na żmudność, ale i można tak o czymś trudzie mówić z podziwem)
<i>pracowity jak pszczoła/ pszczółka</i>	<bardzo pracowity>	charakter, ale i zachowanie społeczne	sposób organizacji kolonii; sposób zachowania obserwowanego przy zbieraniu nektaru owada	pozytywna wartość społeczna, pośrednio także: witalna i materialno-bytowa
<i>mrówka pożyczać nie rada</i>	<pracowici niechętnie udostępniają owoce swego trudu>	charakter, zachowanie społeczne	sposób zachowania owada społecznego dbającego o dobro własnej kolonii	negatywna zwykle wartość społeczna, w zależności od kontekstu może być skierowana przeciw osobom skrzętnym bądź odwrotnie – zbyt mało zapobiegliwym
<i>ciągnąć, pić, opić się jak bąk</i>	<wypić bardzo dużo napoju alkoholowego >	zachowanie społeczne, stan	wygląd i lot owada, opitego nektarem, przypominający człowieka, który zanadto pofolgował swoim ciągotom	zwrot żartobliwy, przy użyciu animizacji wyostrażający jednak negatywną wartość społeczną (a niekiedy także estetyczną)
<i>pałnąć, strzelić bąka (I)</i>	<powiedzieć coś głupiego, nieprzemyślanego>	zachowanie społeczne	zachowanie owada, przemieszczającego się szybko i niespodziewanie	delikatny (osłabiony żartobliwym charakterem) odcień pejoratywny
<i>strzelić, puścić bąka (II)</i>	<głośno wypuścić gazy>	zachowanie społeczne	odgłos wydawany przez owada w trakcie lotu	w słowniku oznaczone jako „wulgarne”, ale to wyrażenie eufemistyczne mające na celu uniknięcie określeń bardziej wulgarnych, negatywna wartość estetyczna

Powiedzenie/ zwrot	Znaczenie	Odniesienie	Wyróżniona cecha owada	Wartościowanie/ obecne wartości/ kwalifikator
<i>zbijać bąki</i>	<lenić się, marnotrawić czas>	zachowanie, także społeczne	czynność ludzka, której bąki (lub muchy) są przedmiotem	lekko (lub mocno w zależności od kontekstu) negatywne wartościowanie społeczne, także witalne
<i>dziewięć bąków koniu uduś</i>	<w dużej liczbie nawet słabi są w stanie poradzić sobie z silnym wrogiem>	obserwacja społeczna	założone zachowanie owadów – zbiorowe kąsanie dużego zwierzęcia, które może skończyć się jego śmiercią	pozytywne wartościowanie (płynące z zaskakującego zestawienia słabych bąków i wielkiego, silnego koniu), kontekstualnie może być negatywne
<i>ani bąknął, ani jąknął</i>	<nie odezwał się ani słowem>	zachowanie społeczne	dźwięk wydawany przez lecącego owada	wartościowane negatywnie
<i>mrówki chodzą komu po ciele, po grzbiecie, po krzyżach</i>	<ktoś czuje mrowie, dreszcze>	silne odczucie zmysłowe, ale i emocjonalne (np. strach, trwoga, wzniosłość)	odczucie doświadczającego ruchu owadów na ciele	w zależności od kontekstu, z reguły negatywne
<i>motyle gonić/łapać</i>	<próżnowanie, zajmowanie się błahymi sprawami >	zachowanie, niekiedy sposób bycia	zaobserwowany specyficzny ruch motyla, także jego lekkość oraz ubarwienie	negatywna wartość społeczna, także witalna
<i>robić z muchy wołu/słonia/wielbłąda/ nigdy robi z bąka konia</i> <sup>592</sup>	<przesadzać, wyołbrzymiać>	zachowanie, sposób mówienia	niewielkie rozmiary owadów	z reguły wartościowanie negatywne
<i>i mrówka ma swój gniew/ i mucha ma żółć w sobie/ukąsi</i>	<najmniej liczący się człowiek ma prawo odpowiedzieć na niesprawiedli- wość, krzywdę>	zachowanie, ogólna refleksja	możliwość ukąszenia przez niepozornego owada	w zależności od kontekstu
<i>już go bący poszczypali/ już się zegził</i> <sup>593</sup>	<o człowieku, który z lenistwa wcześniej od innych robotę porzuca>	zachowanie społeczne	zachowanie owada, który kąsa (a pokąsany człowiek ucieka, jak ten przed robotą), bolesność ukąszeń insektów	ironicznie o lenistwie, negatywna wartość społeczna
<i>gnałby wesz aż do Wiednia na targ/ za grajcar gnałby wesz do Wiednia</i> <sup>594</sup>	<o człowieku nadmiernie skąpym>	charakter, ale i zachowanie społeczne	czynność człowieka (absurdalna) w stosunku do owada; marność, niska wartość owada (zwłaszcza w ekonomii kupieckiej)	ośmieszające, negatywna wartość społeczna, może być także moralna i pośrednio materialno- bytowa

<sup>592</sup> Andrzej Cinciała, *Przysłowia, przypowieści ...*, dz. cyt., w. 609, s. 28.

<sup>593</sup> Tamże, s. 18.

<sup>594</sup> Maciej Rak, *Związki frazeologiczne...*, dz. cyt., s. 175. Odpowiednik notowany na Słowacji: *pożenie za grajcar blchu cez mesto/ poženie za grajcar blchu do Viedne/do Pešti/na tretiu dedinu*. W Czechach notuje się wariant z żabą: *za krajcar poženie bos žabu až do Prahy/Brna*, tamże, s. 175 – 176.

<b>Powiedzenie/ zwrot</b>	<b>Znaczenie</b>	<b>Odniesienie</b>	<b>Wyróżniona cecha owada</b>	<b>Wartościowanie/ obecne wartości/ kwalifikator</b>
<i>za grajcar gnałby wesz do Wiednia, choćby za koronę bicz stargał</i>	<o człowieku nadmiernie skąpym i głupim, który zbyt mocno chcąc oszczędzić – traci>	charakter, ale i zachowanie społeczne	czynność człowieka (absurdalna) w stosunku do owada, połączona z podwójnym wykazaniem braku logiki takiego postępowania (wesz ucieknie, a jeszcze strata na cennym biczu)	ośmieszające, ekspresywne, negatywna wartość społeczna, może być także moralna i pośrednio materialno- bytowa
<i>mucha z pawim ogonem</i>	<pozer>	zachowanie społeczne	żartobliwe i fantastyczne zestawienie dwojga zwierząt z różnych „światów”, w myśl kategoryzacji potocznej (brak ogona u muchy, dysproporcja ogromnej ozdoby obserwowanych u samców paw, wabiącej samice tego gatunku, a niewielkich rozmiarów niepozornego owada)	negatywna wartość społeczna (oraz estetyczna)
<i>już dzisiaj i wszy kaszlą</i>	<o kimś, kto wynosi się ponad swój stan>	zachowanie społeczne	metaforyczna, żartobliwa antropomorfizacja owadów	negatywna wartość społeczna
<i>orzeł much nie goni</i>	<człowiek ważny nie troszczy się o drobiazgi ani o niższych stanem>	ogólna refleksja nt. ludzkiego społeczeństwa	zaobserwowane zachowanie orla względem owadów	w zależności od kontekstu
<i>prawo to pajęczyna: mucha uwięźnie, bąk przebiję</i>	<nawet prawo nierówno traktuje ludzi o różnym statucie>	ogólna refleksja nt. ludzkiego społeczeństwa	założone zachowanie owadów	negatywna wartość społeczna, a także moralna
<i>otrząsa się by mucha z ukropu</i>	<mocno się otrząsać po czymś>	zachowanie, czynność	zaobserwowane specyficzne zachowanie owada	może mieć lekki lub mocniejszy wydźwięk negatywny
<i>ogania się, by pies muchom</i>	<mocno, energicznie oganiać się przed czymś>	zachowanie, czynność	zaobserwowane specyficzne wobec owadów	może mieć lekki lub mocniejszy wydźwięk negatywny
<i>leżę jak mucha w smole</i>	<porusza się bardzo powoli>	zachowanie	zaobserwowane zachowanie owada w specyficznych warunkach	negatywne wartościowanie (w sam kolokwializm „leżeć” jest wpisana irytacja, zniecierpliwienie), także negatywna wartość estetyczna
<i>jakby na mrowisku</i>	<gwarno, tłoczno, rojno>	zachowanie społeczne	zaobserwowane zachowanie owadów	w zależności od kontekstu, zwykle pozytywna wartość społeczna

Powiedzenie/ zwrot	Znaczenie	Odniesienie	Wyróżniona cecha owada	Wartościowanie/ obecne wartości/ kwalifikator
<i>jest [czegoś] jak mrówek</i> ( <i>mrowiec</i> ); na Kaszubach: <i>teho jak mrówk</i> , w gwarze cieszyńskiej: <i>ludzi jak mrowców</i> <sup>595</sup>	<czegoś jest bardzo dużo, więcej niż zwykle>	zachowanie społeczne, obserwacja	liczebność mrówek (zwłaszcza w ich koloniach – mrowiskach)	powiedzenia o funkcji ekspresyjnej (podkreślające siłę wypowiedzi i wyrażające emocje, np. zaskoczenie, podziw), także estetycznej (zastosowane porównanie podkreśla liczebność i obfitość porównywanego do owadów zbioru)
<i>mrowie ludzkie</i>	<bardzo duże zgromadzenie ludzi>	obserwacja społeczna	liczebność mrówek w kolonii	w zależności od kontekstu – hiperbola może być krytyczna lub wyrażać np. podziw
<i>mrówka mrówce rada</i>	<ludzie pomagają sobie wzajemnie w obrębie grupy>	obserwacja zachowań społecznych	pomoc wzajemna i sprawna organizacja w mrowisku – kolonii mrówek, ich jedność w walce ze wspólnym wrogiem i podczas budowania	pozytywna wartość społeczna
<i>huczy jak w ulu</i> <sup>596</sup>	<gdzieś jest rojno, gwarno, panuje tam hałas wytworzony przez większe zgromadzenie ludzi, często pogrążonych w rozmowie i ruchliwych>	obserwacja zachowań społecznych	zachowanie pszczół w ulu (bzykających, zapracowanych, ruchliwych, informujących inne osobniki tańcem o położeniu nektaru itd.)	w zależności od kontekstu: zwykle pozytywna wartość społeczna i witalna (pracowitość, gwar, życie); niekiedy negatywna – w kontekstach, gdy chodzi o miejsce, w którym winno zachować się ciszę
<i>ginąć, mrzeć, padać jak muchy</i>	<masowo umierać>	obserwacja społeczna	zaobserwowane zachowanie owadów – podatność na masowy pomór	negatywna wartość witalna
<i>zwijać się jak mucha w ukropie</i>	<bardzo szybko się przy czymś uwijać>	zachowanie	zaobserwowane zachowanie owada w szczególnych warunkach – szybkość ruchów i reakcji muchy domowej	w zależności od kontekstu, raczej pozytywna wartość witalna
<i>zły jak osa/ wściekły jak osa/ złośliwy jak osa</i>	<bardzo zły, wściekły, złośliwy>	zachowanie, określenie temperamentu	uogólnione zachowanie i przypisywany owadowi charakter – gwałtowność i upór w atakowaniu człowieka	negatywna wartość społeczna, niekiedy moralna (łącząca się ze stereotypem baby/kobiety)
<i>rzucać się, skakać jak wesz na grzebieniu</i>	<emocjonować się, wykonywać wzburzone ruchy, także: agresywnie wyklócać się>	zachowanie, czynność	zaobserwowana w specyficznych okolicznościach zachowanie – szybkość skoków pasożyta, mających wieść do uwolnienia się	wartościowanie negatywne, także estetyczne

<sup>595</sup> Maciej Rak, *Zwiazki frazeologiczne wspólne dla gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza*, [w:] *tegoż, Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2007, s. 168.

<sup>596</sup> Tamże.

Powiedzenie/ zwrot	Znaczenie	Odniesienie	Wyróżniona cecha owada	Wartościowanie/ obecne wartości/ kwalifikator
<i>trzymać się czego jak wesz kożucha</i>	<bardzo mocno się czegoś trzymać, obstawać przy czymś, upierać się>	zachowanie, temperament	cecha zachowania owada – umiejętność stabilnego przyczepiania się (obserwowana także w wypadku jaj składanych przez pasożyta – tzw. gnid)	wartościowanie negatywne
<i>brzęczy mucha, kiedy w miodzie tonie</i> <sup>597</sup>	<chciwca zawsze spotka kara>	cecha charakteru	zaobserwowane zachowanie owada – gwałtowne – gwałtowne poruszanie skrzydełkami powodowane chęcią uwolnienia się	wartościowanie negatywne
<i>łacno muchę ułoić przy miedzie</i> <sup>598</sup>	<często można zaskoczyć kogoś, gdy oddaje się przyjemno- ściom>	cecha charakteru	zwyczaj owada z upodobaniem łgającego do słodkich produktów	wartościowanie negatywne
<i>łganie jak mucha do miodu/ na lep</i>	<bardzo mocno, bezwolnie łgając do kogoś/ czegoś>	zachowanie	zaobserwowane i wykorzystywane przez człowieka zachowanie owadów (węchem wyczuwających słodkie substancje i wabionych przez nie)	lekkie negatywne wartościowanie
<i>łeci jak pszczoła do miodu/do ula (Pudo za mnom chłopcy/ jak pcoły do ula</i> <sup>599</sup> )	<bardzo mocno, łgając do kogoś/ czegoś atrakcyjnego>	zachowanie	zaobserwowane zachowanie owadów – nawyk kierowania się do ula	w zależności od kontekstu – zwykle pozytywne wartościowanie
<i>ma muchy w nosie</i>	<jest grymaśny, krnąbrny, nadęty>	zachowanie	projektowane zachowanie owada – szybkie przemieszczanie się, wywołujące łaskotanie i drażnienie (zazwyczaj nie lokującego się jednak w ludzkich nosach) i reakcja na nie człowieka	negatywna wartość społeczna oraz estetyczna
<i>musiała mu mucha siąść na nosie</i> <sup>600</sup> / <i>mucha mu na nos siadła</i> <sup>601</sup>	<czegoś nie kontent, zadąsany>	zachowanie, cecha temperamentu	zachowanie owada (siadanie na różnych podłożach) i wywołwana przez to reakcja człowieka	negatywna ocena zachowania

<sup>597</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 64, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 278.

<sup>598</sup> Tamże.

<sup>599</sup> Józef Kąś, *Słownik gwary orawskiej*, t. 2, wydanie II rozszerzone, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011, s. 125.

<sup>600</sup> Józef Lompa, *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego w Szlązku*, nakładem i drukiem Wawrzyńca Pisha, Bochnia 1858, s. 21 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=6836&dirids=1>).

<sup>601</sup> Andrzej Cinciała, *Przysłowia, przypowieści...*, dz. cyt., w. 368, w. 508, s. 24.



Powiedzenie/ zwrot	Znaczenie	Odniesienie	Wyróżniona cecha owada	Wartościowanie/ obecne wartości/ kwalifikator
<i>nigdo (niejeden) konია puszcza, a blechę (pchłę) chwyta</i> <sup>602</sup>	<głupie, bezsensowne postępowanie>	zachowanie (kontekstualnie: cecha charakteru)	szybkość poruszania się, ucieczki owada; kontrastowe zestawienie jego nikłej wartości (czy wręcz szkodliwości) z ogromnie cennym zwierzęciem, jakim w kulturze ludowej był koń <sup>603</sup>	negatywne wartościowanie
<i>zawsze jest taka mucha, co doniesie do ucha</i> <sup>604</sup>	<zawsze znajdzie się ktoś, kto doniesie zainteresowan emu>	zachowanie, cecha charakteru (lecz dotyczy ogólnie natury ludzkiej)	zachowanie owada (brzęczenie i latanie)	wartościowanie negatywne
<i>chude wszy barziej kęsają/ czym lechsza wesz, tym barzy grezie/ czym umiartsza wesz, tym barze grezie</i> <sup>605</sup> / <i>lichota bardziej ukęsi</i> <sup>606</sup>	<im kto biedniejszy, ma mniej do stracenia, tym bardziej ostro działa>	zachowanie, ogólne prawo – gwałtowne kęsanie wygłodniałych insektów	założone zachowanie owadów	w zależności od kontekstu
<i>wyiskej se wszy z poza lemca (kołnierza)</i> <sup>607</sup>	<patrzaj siebie>	zachowanie, charakter	zachowanie owadów lęgnących się na ciele w okolicach łatwego dostępu do krwi (okolice szyi i karku, za uszami – czyli tam właśnie, gdzie sięga kołnierz)	negatywna ocena czyjegoś zachowania (wtrącania się), także negatywna wartość estetyczna
<i>wyrwać komu żądło</i>	<uczynić nieszkodliwym>	zachowanie społeczne	zachowanie owadów – śmierć po ukąszeniu, czyli wyrwaniu żałdła	negatywna wartość społeczna (o kimś, kto „żałdził”)

Tabela nr 1. Zwroty przysłowiowe zestawiające zachowania i cechy owadzie z ludzkimi

Już pobieżna analiza przedstawionej wyżej tabeli (nie notującej przecież wszystkich „owadzich” zwrotów tego typu) pokazuje, jak szeroko obecne są insekty w folklorze oraz w jego częściowym spadkobiercy: języku potocznym. Starając się zarysować pewien

<sup>602</sup> Tamże, w. 608, s. 28.

<sup>603</sup> Na ten szczególnej wartości niezwykle ważnego (czy wręcz najważniejszego) zwierzęcia gospodarskiego, jakiej w polskiej kulturze ludowej był koń, por. szerzej: Anusiewicz Janusz, *Językowo-kulturowy obraz konia w kulturze*, dz. cyt., s. 139 – 149.

<sup>604</sup> Stefania Ulanowska, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukowcu mazowieckim zebrane przez...*, [w] *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, wydane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1884, t. VIII, w. 51, s. 320; cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=14688&from=FBC>.

<sup>605</sup> Gustaw Pobłocki, *Słownik kaszubski z dodatkiem idyotyzmów chełmskich i kociewskich ułożył...*, nakładem autora, drukiem W. Fiałka, Chełmno 1887, s. 104 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Wejherowskiej Biblioteki Cyfrowej pod adresem <http://biblioteka.wejherowo.pl/dlibra/dlibra/doccontent?id=2793&dirids=1>).

<sup>606</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>607</sup> Andrzej Cinciała, *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego...*, dz. cyt., w. 368, w. 311.

„kognitywny portret” owadów w oczach uczestników kultury ludowej, przede wszystkim trzeba zauważyć, że owadzie metafory i porównania służą przede wszystkim wyrażeniu **intensyfikacji** danej cechy charakteru czy zachowania osoby opisywanej. Taki zabieg to typowa dla żywiołu mowy potocznej hiperbolizacja, wzmacniająca przekaz oraz wpływająca na barwność i obrazowość używanego języka. Wskazuje na to powtarzający się w definicji znaczeniowej zwrotu (druga kolumna) wyraz „bardzo” – np. „pracowity jak mrówka” to „**bardzo** pracowity” etc. Świadczy to także o tym, że wizerunki i zachowania owadów są mocno zakorzenione w ludowej, a potem potocznej wyobraźni. Cechy przypisywane owadom mają często charakter prototypowy (np. pracowitość, złośliwość, specyficzny sposób poruszania się), a dzięki odniesieniu się doń można skutecznie opisać specyficzne zachowanie ludzkie, uruchamiając zarazem konkretny owadzi portret w wyobraźni odbiorców.

Dzięki więc obecnym w świadomości użytkowników kultury ludowej obrazom owadów dana cecha czy też charakterystyczny sposób postępowania stają się bardziej wyraziste, niejako unaocznione. Obecność zwierząt w przywoływanych zwrotach oznacza więc niewątpliwie większą barwność wypowiedzi (przy jednocześnie zwiększeniu jej precyzji) oraz wzmocnienie jej funkcji oddziaływania na słuchaczy czy współrozmówców. Obrazy owadów w przysłowiowych zwrotach czynią wskazywane cechy, zachowania itd. bardziej sugestywnymi – taki też staje się sposób mówienia tego, kto tych zwrotów używa.

Przejdźmy teraz do kluczowej kwestii, jaką jest w rekonstruowanym obrazie świata obszar wartości i wartościowania. Zwraca uwagę znacząca przewaga wartości **negatywnych** obecnych w zwrotach zawierających obrazy owadów, co na pozór wydaje się podważać zarysowany przeze mnie w poprzednich podrozdziałach ambiwalentny obraz owadów w kulturze ludowej jako nośników znaczeń zarówno odczytywanych jako bardzo pozytywne (szczęście, bogactwo, obfitość, świętość, siedlisko dusz przodków, budowa uporządkowanego społeczeństwa, gdzie każdy zna swoje miejsce i pomaga innym etc.) oraz negatywne (brud, plaga, nieurodzaj, kłótnia, brzydota, choroba etc.) oraz mediowanie między skrajnościami. Jednak musimy pamiętać o kontekście – negatywne obrazy konotowane przez owady występują w zwrotach porównawczych mających na celu wypunktowanie i wyostrenie pewnych źle widzianych cech ludzkich, stąd mamy tu często do czynienia z tendencją do **animalizacji** czy też **teriomorfizmu**<sup>608</sup>.

<sup>608</sup> Termin ten rozumiem nie tyle w wąskim, religioznawczym znaczeniu (czczenie bóstw pod postacią zwierząt), ale w szerszym, odwołującym się do źródłosłowu: jako zabieg (w tym przypadku językowy) zmierzający do przypisania ludziom cech zwierzęcych.

„Zezwierzęcone” przedstawienia ludzi poprzez przydanie im cech animalnych („lezie jak mucha w smole”, „rzuca się jak wesz na grzebieniu” etc.) w większości stereotypowych, powoduje deprecjację opisywanych taką metodą osób czy też ich zachowań. Dzieje się tak wskutek silnego antropocentryzmu kultury ludowej, ale także współczesnej. Przypisując cechy jednoznacznie zwierzęce swemu oponentowi, użytkownik tych zwrotów strąca go niejako w dół „drabiny bytów”. Sprawia on tym samym, że w opinii słuchających (i dzielających jego wizję świata) obiekt powiedzeń staje się kimś gorszym i mniej znaczącym od człowieka. Sytuacja komunikacyjna jest tutaj często bardziej skomplikowana – użycie zwrotu z obrazem owadzi („rzucasz się jak wesz na grzebieniu”) ma pokazać, że adresat **sam** strąca się w dół drabiny bytów i zachowuje się jak zwierzę (daje się ponieść emocjom, agresji lub innym „niecywilizowanemu” zachowaniu, dalekim od umiaru i przyjętej w dane grupie „normy”). Stąd zastosowanie zwrotów odzwierzęcych ma głównie za zadanie perswazję czy też wychowawcze „zwrócenie uwagi” – wypunktowanie danego zachowania jako bliskiego światu zwierząt, w tym „robaków”, ma na celu spowodowanie zmiany u adresata tych słów.

Zdzisław Kempf i Joanna Zimnowoda w swych artykułach poświęconych obrazowi zwierząt w języku mówią wręcz o „arystokratycznym antropocentryzmie”<sup>609</sup>, który pozwala ludziom „umierać”, zwierzętom zaś nakazuje „zdychać”, a w momencie gdy słowo to odnosi się do człowieka, staje się mocną obelgą (podobnie np. z parami „krew” – „jucha”, „jeść” – „żreć” etc.).

Przedstawione w tabeli powiedzenia odnoszą się do całego wachlarza cech i zachowań, ale przede wszystkim (i to one najczęściej komentowane są w sposób negatywny) do tych dających się zaobserwować w sytuacjach społecznych. Dzięki obrazowym owadzi porównaniom i animalizacjom uczestnicy kultury ludowej mogą odnieść się oraz wyrazić swój stosunek do m.in. takich cech ludzkich, jak skąpstwo, pracowitość, sposób poruszania się i mówienia, pracowitość/lenistwo, plotkarstwo, wywyższanie się czy temperament bliźnich. Mogą także – często z pełną rezygnacją i melancholią – skonstatować ogólne prawa, którymi rządzi się społeczeństwo, prawa rzadko sprzyjające małuczkim.

A między innymi ta paralela – miejsca malutkich owadów, szybko przemijających w świecie przyrody oraz analogicznej sytuacji człowieka wobec ogromu świata, często

<sup>609</sup> Por. Zdzisław Kempf, *Wyrazy „gorsze” dotyczące zwierząt*, „Język Polski” 1985, t. LXV, z. 2 – 3, s. 125 – 144 oraz Joanna Zimnowoda, *Opozycja homo – animal w ekspresywnych zwrotach językowych*, [w:] „Język a kultura”, t. 15, *Opozycja homo – animal w języku i kulturze*, pod red. Anny Dąbrowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 103 – 115. Pierwszy sformułowania „arystokratyczna” niemal antropomorfizacja językowego obrazu świata użył Zdzisław Kempf.

wrogiego<sup>610</sup> – sprawia, że metafory „owadzie” są tak nośne. Wszak człek to często „liczy/ marny/ nędzny robak”<sup>611</sup>, co konstatuje także folklor. Tym diagnozom sprzyja fakt, że wskazywane w tekstach folkloru i utrwalonych zwrotach owady same często są zwierzętami społecznymi (lub występującymi gromadnie) oraz że tak powszechnie dzielą przestrzeń z człowiekiem, w najróżniejszych sytuacjach, przez co stają wdzięcznym obiektem obserwacji.

I tu kolejny rys charakterystyczny, który ujawnia tabela zebranych zwrotów: wielość zaobserwowanych w całym bogactwie swoich rozmaitych zachowań owadzych, które stają się ośrodkiem zwrotu frazeologicznego. Sposób poruszania się muchy w rozmaitych cieczach, odgłosy wydawane przez rozmaite „bąki”<sup>612</sup>, otrząsanie się owadów z wody, nawet podskoki tak maleńkich (ale istotnych dla człowieka) stworzeń jak wszy, sposób organizacji istniejący w mrowisku czy ulu – wszystko to było na tyle oczywiste i oswojone przez kulturę ludową, że aż mogło stać się przysłowiowe.

Obfitość czasowników motorycznych („skakać”, „uwijać się”, „leżeć”, „donosić komuś”, „łgnać”, „przebić się” i inne) w przedstawionych wyżej zwrotach nie dziwi i jest zgodna z wcześniejszą tezą o mediacyjnych zdolnościach owadów. Nawet powiedzenie, do dziś bardzo popularne, „leżeć jak mucha w smole”, oznaczające ruch bardzo powolny, niewspółmierny do okoliczności i oczekiwań mówiącego, także wskazuje na zwykłą szybkość ruchu muchy. Tylko okoliczności obiektywne (fakt, że prędko na ogół owad znajduje się w tak lepkiej cieczy jak „smoła” lub „miód”) sprawiają, że jego ruchy stają się irytująco powolne.

Zwróćmy uwagę na pewien interesujący fakt – nie tylko owady poruszają się w zwrotach przysłowiowych – co być może jeszcze bardziej istotne, potrafią one bardzo sprawnie **sprowokować do ruchu** mnóstwo innych, o wiele większych i „znaczniejszych” od siebie stworzeń – także, rzecz jasna, ludzi. Oganiamy się „by pies muchom”, bezsensownym czynem jest „błęchę chwytać”, bezproduktywnym – „motyle łapać”, dowodem skąpstwa – „gnanie wszy” (aż do Wiednia), ludziom leniwym zaś pozostaje choć „bąki zbijać”.

<sup>610</sup> Por. m.in. psalmiczny motyw „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek, pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu” (*Psalm 7*), por. *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich; red. nauk. Augustyn Jankowski, Kazimierz Romaniuk, Lech Stachowiak, (*Biblia Tysiąclecia*), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2009, s. 259.

<sup>611</sup> Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 349.

<sup>612</sup> Pod tą nazwą w kulturze tradycyjnej kryją nie tylko trzmiele, ale także inne owady, właściwie większość latających, m.in. muchy, osy, szerszenie etc.

Najbarwniejsze powiedzenia w tej grupie zanotował badacz Śląska Cieszyńskiego, Cinciała: „już go bący poszczypali” albo „już się zegził”, zwroty dość złośliwie punktujące takiego, „który z lenistwa wcześniej od innych robotę porzuca”. Kąsające owady są tu więc impulsem nagłego ruchu (w tym przypadku ucieczki), dla którego nie ma wytłumaczenia (tutaj jest nim skrywane lenistwo, niechęć do wspólnej pracy). Również w potocznym zwrocie „nosi go, jakby miał robaki/owsiki” to, co kąsa i wierci się w naszym ciele, nam także nie pozwala usiedzieć w miejscu, lecz każe się poruszać. Jak widać, w ujęciu kultury ludowej świat – za pośrednictwem licznych owadów – zapuszcza w nas swe żądło, każąc nam przyjąć rzucane przez siebie wyzwania (lub w ostateczności dynamicznie się od nich oddalić).

Już same dźwięki wydawane przez owady mogą mieć formę pobudki – tak dzieje się w przypadku podlatującego blisko uszu i przenikliwie bzyczącego komara. Na Pokuciu to popiskiwanie, często rzeczywiście budzące śpiącego, jest w ten sposób interpretowane: komar tak naprawdę mówi do śpiącego „Woły w szkogi, a ty spy-y-y-y-sz” albo też „A spy-y-y-y-sz, ne spy-y-y-y!”<sup>613</sup>. Komar byłby więc tym, który uświadamia śpiącemu, że czas wstać i zająć się gospodarstwem albo po prostu przestać odpoczywać – jest to więc sytuacja odwrotna do „poszczypanego przez baki”, który ucieka od roboty. W obu jednak przypadkach motorem ruchu staje się maleńki owad – raz dzięki swemu żądłu i zdolności kąsania, raz dzięki wydawanym przez siebie odgłosom (choć żądło dokuczliwego komara także pozostaje w domyśle w przypadku tej „pobudki”).

Inne z kolei powiedzenia mają wpisany w swą strukturę rodzaj **żartu**, często pełniącego funkcję hiperbolizacji. Dzieje się tak w powiedzeniu „mucha z pawim ogonem”, które kontaminuje dwie sprzeczności: znikomość i niską rangę muchy oraz pawi ogon – największą chlubę tego okazałego ptaka, ewolucyjny wabik samic tego gatunku oraz utrwalony kulturowo symbol pychy. Tak powstały efekt jest zarówno prosty do odczytania, jak i humorystyczny – oraz niezwykle obrazowy. Podobnie w zwrocie „już dzisiaj i wszy kaszlą” owad o nikłym znaczeniu i nie wydający z natury żadnych odgłosów został zestawiony z arystokratycznym zwyczajem modulowanego kaszlu (bynajmniej niespowodowanego przez chorobę), przez co obrazowe sformułowanie kąśliwie dopieka tym, którzy ośmieszają się nadmiernym wynoszeniem się ponad swój stan.

Jak widać, owady w potocznych zwrotach językowych ubarwiają przekaz, potęgują funkcję impresywną, czyli wywieranie wpływu na słuchaczy, zwiększają także znacznie ekspresję wypowiedzi. Pomagają więc ludziom lepiej przyjrzeć się sobie oraz bliźniemu –

<sup>613</sup> Oskar Kolberg, *Pokucie*, część III, dz. cyt., s. 144.

choć często wspomniane na początku tego podrozdziału lustro, w którym widać nasze słabości, jest krzywym zwierciadłem satyry.

### 3.6. „Każdy ma swojego mola, co go moli” – casus określenia „robak” w kulturze ludowej

„Bo na tym świecie/ śmierć wszystko zmiecie/ Robak się łęgnie/ i w bujnym kwiecie”, brzmi raz po raz refren pieśni Masek w najbardziej melancholijnym dziele polskiego romantyzmu – w *Marii* Antoniego Malczewskiego<sup>614</sup>. Kultura ludowa puentuje rzecz jeszcze krócej: „I imbir robak toczy”<sup>615</sup>, wedle powiedzenia zanotowanego przez Józefa Konopkę, dając wyraz przekonaniu, że wszystko – nawet cenna roślina (piekąca w smaku, zatem odporna na pasożyty), służąca za przyprawę i nie pozbawiona znaczących walorów zdrowotnych – musi ulec sile rozkładu, uosabianej przez niepozornego „robaka”.

Pojęcie „robaka” w kulturze ludowej nie jest bynajmniej jednoznaczne, nie ma jasno określonych ram – *de facto* pod tym określeniem skrywają się istoty z zupełnie odrębnych (przynajmniej z punktu widzenia nauk przyrodniczych) sfer. Nazwą tą określa się zarówno drobne zwierzęta należące do grupy płazów, gadów lub ssaków, zwłaszcza gryzonie, pająki i **insekty** pełzające oraz latające, w tym szkodniki upraw rolnych („chrobactwo”), rozmaite **pasożyty** człowieka i zwierząt hodowlanych (m.in. płazińców w rodzaju tasiemca czy motylcy wątrobowej), chorobotwórcze **bakterie**, **nicienie** czy owady odpowiedzialne za **rozkład** martwego ciała (znawca tematu, Louis-Vincent Thomas, mówi tu o działających w sześciu fazach drapieżnikach – są to zarówno postacie larwalne, jak i dorosłe chrząszczy, muchówek, nicieni i innych<sup>616</sup>).

Pojęcie „robaka” może oznaczać także traktowaną jako żywa istota **chorobę** wraz z powodującymi ją amorficznymi lub metamorficznymi istotami, w folklorze mającymi zdecydowanie demoniczną proveniencję. „Robakiem” nazywano także specyficznie wyobrażaną w tradycji i w kulturze ludowej... **macicę**. Natomiast wyróżnienie cech łączących wszystkie te niejednorodne zjawiska zwane „robakami”, jest ważnym elementem

<sup>614</sup> Antoni Malczewski, *Maria*, opr. Ryszard Przybylski, wyd. 3 zm., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958, s. 29.

<sup>615</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 83, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 390.

<sup>616</sup> Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 23 i następne.

w budowaniu kognitywnego obrazu owadów w kulturze ziem polskich, dlatego spróbujemy przyjrzeć się tym „robaczym” atrybutom bliżej.

Przede wszystkim na plan pierwszy wysuwa się – zasygnalizowany już przytoczonymi cytataми – „**pożerczy**” charakter robaka (czymkolwiek by się on nie okazał) w kulturze ludowej. „Jadły wszy, jadły wszy, teraz zaczynają i gnidy”<sup>617</sup>, które to ludowe powiedzenie oznacza dość ponurą konstatację, że do tej pory było źle, a teraz będzie jeszcze gorzej. Natomiast wyjątkowo przykrym (lecz i barwnym) przekleństwem było: „żeby cię drobne wszy jadły jak młyńskie kamienie”<sup>618</sup>. Także o molach do dzisiaj mówi się, że „wdały się w coś”<sup>619</sup>, że „pogryzły, zjadły, zniszczyły”<sup>620</sup>, a źródłosłów ich nazwy prowadzi do słowa „mleć”, czyli rozdrabniać, rozkruszać.

Również sama etymologia słowa „owad” także wiąże się z pożeraniem w sensie pasożytowania (najprawdopodobniej z prasłowiańskiego *\*owcojadъ*, gdzie *\*ow-* od *\*ow-i-s*, *\*owca*, a *\*od-* pochodzi *\*ed-*, por. **jeść**, stąd też ewentualnie lit. *uodas*<sup>621</sup>). Podobnie swoje słowo „mrówka” (gwarowe i dawniejsze „mrowiec”) wywodzi się z prasłowiańskiego *\*morw-o-s*<sup>622</sup> (sanskrycie *vamra*) zamiast pierwotnego *\*worm-o-s*, czyli owad kęsający, giez, komar (łacińskie słowo *vermis* oznacza czerwia<sup>623</sup>). W związku z tą nieokreśloną, bezustannie realizowaną potrzebą jedzenia, kęśania i podgryzania pozostaje też wielokrotnie skonstatowana przez kulturę ludową swoista **siła** drobnych stworzeń i ich „codziennego trudu” widoczna w takich powiedzeniach, jak „mały robak wielkiego dębu tocząc, na ostatek obali”<sup>624</sup>. Żaden, nawet najsilniejszy dąb nie może uciec od swego losu, bo przecież „każde drzewo ma swego robaka”<sup>625</sup>, tak jak „co się urodziło, umrzeć musi”<sup>626</sup>.

Fakt nieustannej pracy drobnych szczęk jest ściśle skorelowany z innym atrybutem mieszkańców mikroświata – ich ogromną zdolnością do rozrodu i znaczną szybkością namnażania się, kilkakrotnie już na kartach tej pracy omawianą. Wszak „mól, raz

<sup>617</sup> *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 586.

<sup>618</sup> Tamże, s. 321.

<sup>619</sup> Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., dz. cyt., s. 34.

<sup>620</sup> Tamże.

<sup>621</sup> Andrzej Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2 (L – P), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 329. Podobnie na ten temat por. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt., s. 404.

<sup>622</sup> Wiesław Boryś wiąże przekształcenia postaci tego wyrazu (zmiany grupy spółgłoskowej) z tabu, por. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt., s. 340.

<sup>623</sup> Por. Andrzej Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2 (L – P), dz. cyt., s. 221.

<sup>624</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia...*, dz. cyt., s. 390.

<sup>625</sup> Tamże, s. 390.

<sup>626</sup> Tamże, s. 392.

rozpleniony, wszystko pożre”<sup>627</sup>, a do dziś mówimy, że „niezliczone, plugawe, wstrętne” robactwo<sup>628</sup> „żre kogo” i „roi się” w swym „gnieździe”.

Czasownik ten został także przeniesiony w interesujący sposób na sferę ludzkiej psychiki czy też umysłu – „roi się” bowiem nie tylko robactwo, „roją się” pszczoły i trzmiele (także w znaczeniu wtórnym: wylatują w celu założenia nowej osady), „roją się” tłumy albo „roi się” gdzieś od ludzi lub od drobiazgów<sup>629</sup>. Ale przecież gdy „coś się komuś roi”, oznacza to, że coś się komuś marzy, przedstawia, wyobraża się. Można także „roić sen o czymś” lub „roić sobie, że...” – i tu płynie strumień myśli. Bowiem myśli także, analogicznie do pojawiającego się jakby „znikąd” robactwa, roją się w głowie<sup>630</sup>. Wyłania się z tych frazeologizmów ciekawa koncepcja, zakodowana w owych utartych zwrotach językowych – to nie my wymyślamy czy tworzymy własne myśli, marzenia czy sny, ale to **one same „roją nam się w głowie”**. Jest tu więc wyraźny aspekt mimowolności i pewnej samodzielności wyroju marzeń, snów, wizji, zgodnej m.in. z psychoanalitycznymi koncepcjami podświadomości i fantazmatu, pojawiających się samowolnie na scenie naszej psychiki niczym aktorzy na scenie<sup>631</sup>, ale przede wszystkim z teorią memetyczną, w której memy roją się i multiplikują zgodnie z własnym interesem, a do której przyjdzie nam jeszcze powrócić.

Podobną, choć na większą skalę, karierę zrobił motyw pożerającego robaka, który bardzo szybko zyskał mniej dosłowne, a równie popularne znaczenie. Dziś jeszcze mówimy, że toczy kogoś „robak niepewności, smutku, zgryzoty”<sup>632</sup>, a kultura ludowa stawia generalną i nieodwołalną diagnozę, konstatując wielokrotnie i w różnych wariantach notowanym przysłowiem: „każdy swego mola ma, co go gryzie”<sup>633</sup> lub „każdy ma swego gryzika, co go moli”<sup>634</sup>. O różnaitości trosk, które nas podgryzają, mówi natomiast powiedzenie „jednego to, drugiego owo gryzie”<sup>635</sup>, co nie zmienia faktu powszechności doświadczenia bycia obiektem ataku ze strony jakiegoś zewnętrznego pasożyta.

<sup>627</sup> *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, dz. cyt., s. 321.

<sup>628</sup> Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., dz. cyt., s. 387 (zob. leksem: ROBACTWO).

<sup>629</sup> Por. m.in. tamże, s. 350 (leksem: ROIĆ SIĘ).

<sup>630</sup> Albo też po głowie – por. tamże.

<sup>631</sup> Dramatyczną strukturę fantazmatów w teorii Zygmunta Freuda omawia Maria Janion w swoim znakomitym szkicu pt. *Projekt krytyki fantazmatycznej*, [w:] tejże, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Biblioteka „Tekstów”, Warszawa 1991, s. 16 – 32.

<sup>632</sup> Por. Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., dz. cyt., s. 387.

<sup>633</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 7, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 276.

<sup>634</sup> Tamże.

<sup>635</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 82, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 158. Do dziś funkcjonujące, por. „gryźć się czym”, Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1., dz. cyt., s. 248.



Podobny sens, choć może jeszcze bardziej obrazowy charakter, mają zwroty związane z typowym już dla insektów żądłem: smutek/ zgryzota zapuszczają żądło („zgryzota i smutek z każdym dniem bardziej zapuszczały żądło w jego serce swój niepokój”<sup>636</sup>), czy żądło (zazdrości, niepokoju) kłuje kogo w serce<sup>637</sup>. Stąd picie rozmaitych trunków, mające w założeniu pocieszyć lub dać zapomnienie dotkniętym rozmaitymi troskami – nazywane jest pół żartem, pół serio „zalewaniem” lub „zapijaniem robaka”<sup>638</sup>.

Zwróćmy uwagę na sam przebieg tego procesu – z jednej strony troski czy kłopoty są czymś zewnętrznym, czymś, co nas spotyka i jest niezależne od nas lub też pochodzi „nie wiadomo skąd”. Ale – jak pokazują utarte zwroty językowe – to, co nas niepokoi czy martwi, szybko internalizujemy tak, by mogło nas „żreć”, „gryźć”, „toczyć”, „molić” i „zapuszczać w nas swoje żądło” od środka. Został tu więc zasygnalizowany jeden z podstawowych mechanizmów psychicznych, jakim jest **uwewnętrznienie**. Nie bez kozery też jego obrazowym ekwiwalentem został robak: coś ruchliwego, dotykającego do żywego, potrafiącego skutecznie, acz powoli zjadać od środka. Jest czymś, co przychodząc zewnątrz (robak to przecież odrębny od nas organizm), lęgnie się i roi w środku i tam też działa niewidoczne, podgryzając nas boleśnie.

Podobne konotacje ma popularne w języku potocznym powiedzenie „żreć się czymś”<sup>639</sup>, czyli trapić się. Zwróćmy uwagę, że czasownik „żreć”, odnoszący się do czynności jedzenia wykonywanej przez zwierzęta (por. „wszy żrą kogo”<sup>640</sup>), tu został przeniesiony na człowieka. Osoba trapiąca się czymś staje się więc – przynajmniej w warstwie językowej – **autokanibalem**, pożerającym samego siebie. To jeden z wariantów dość rozpowszechnionego melancholijnego toposu ubywania poprzez pomniejszanie samego siebie<sup>641</sup> – człowieka, „żrącego się”, trapiącego się czymś jest coraz mniej, a wyraża to animalizujący czasownik, co sugeruje, że w troskającym się mieszka jakaś żrąca go od środka siła (robak?), a jednocześnie, że owym kęsającym jest on sam („żreć się”).

Z tym motywem wiąże się jeszcze jeden obraz, także obecny w tekstach kultury ludowej (oraz dzisiejszej polszczyzny potocznej) – jest to fantazmat **robaków wstępujących w ludzkie ciało**. Jego łagodną formą oraz dowodem na to, że postrzegamy owady nie tylko

<sup>636</sup> Por. Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., dz. cyt., s. 594.

<sup>637</sup> Tamże.

<sup>638</sup> Tamże, s. 477. Związek jest też zapewne zabawną analogią do widoku zakonserwowanych w słojach pełnych formaliny czy właśnie w spirytusie rozmaitych stworzeń, w tym także różnego rodzaju „robaków”.

<sup>639</sup> Tamże, s. 492.

<sup>640</sup> Tamże, s. 389, z kwalifikatorem „wulgarne”.

<sup>641</sup> Więcej na temat mechanizmu „melancholijnego autokanibala”, drażenia podmiotu przez niego samego por. Marek Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, s. 23.

zmysłem wzroku czy słuchu, ale także dotyku, jest popularne powiedzenie „mrówki chodzą komu po ciele/ po grzbiecie/ po krzyżach”<sup>642</sup>, oznaczające, że ktoś czuje – nomen omen – mrowie, mrowienie czy dreszcze. Dreszcze te mogą być powodowane przez doznania fizyczne (np. chłód czy niechciany dotyk), chorobę typu febra czy wysoka gorączka, ale mogą także mieć ściśle emocjonalne podłoże, np. powodują te także lęk czy wstręt. Wyłania się stąd wniosek o jedności afektywnej natury ludzkiej – niezależnie od podłoża, ściśle fizycznego, emocjonalnego czy mentalnego, różnorakie bodźce pobudzają ten sam ośrodek afektywny i wówczas w efekcie „mrówki chodzą komu po grzbiecie”.

Natomiast jeszcze bardziej obrazowy zwrot przysłowiowy zanotowany przez Konopkę „rychlej by wytrwał, kiedy by mu chrząszcza przez nos puszczano”<sup>643</sup> pokazuje, jak nieprzyjemnym i trudnym do wytrzymania jest wyczuwanie wewnątrz swojego ciała czy w jego jamach ruszającego się owada; wpuszczanie owadów (np. szerszeni) do pępka i uniemożliwianie im drogi ucieczki było zresztą jedną z tortur stosowaną przy wymuszaniu zeznań w procesach o czary, dość zresztą nielicznych na ziemiach polskich<sup>644</sup>. Wspomniana „praca owadzia” w naszych wnętrzościach tak nas przeraża, także (czy może przede wszystkim) na poziomie fizjologicznych odruchów, ponieważ budzi skojarzenia z pośmiertnym stanem naszej „ziemskiej powłoki”, kiedy jest ona jak najdosłowniej „toczona przez robaki”. Stąd panika – nieprzyjemnie dotykające nas od środka, mieszkające w nas robaki (te rzeczywiste i te metaforyczne) przypominają nam o ciągłej pracy śmierci i rozkładu, która odbywa się w nas bezustannie, już od chwili narodzin, a której ostateczny triumf jest pewny, jak w cytowanym wierszu Zbigniewa Herberta *Zegarek na rękę*, w którym ostatnie słowo należy do mieszkających w nas żarłocznych mrówek. Choć wolimy tę świadomość od siebie odsuwać, właśnie różnej proveniencji „robaki” ciągle nam o tej zachodzącej wewnątrz pracy rozkładu przypominają.

\*\*\*

<sup>642</sup> Por. Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1., dz. cyt., s. 494.

<sup>643</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, teka 44, karta 67, cyt. za: Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, dz. cyt., s. 81.

<sup>644</sup> Według *Porządku sądów miejskich* z 1618 r. zeznania wydobywano (...) „przyłożeniem na pępek myszy, szerszeni albo jakich innych chrobaków jadowitych, nakrytych bańką, ażeby wyjść nie mogły, ciało cierpiącego dręcząc”, cyt. za Roman Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 134.

Sennik ludowy – zgodnie z zasadą przyległości<sup>645</sup> – mówi wprost: gdy śnią się komuś „robaki”, to niedobrze. „Jak takie robaki, to niedobrze, wielki kłopot, tragedia”<sup>646</sup> – głównie oznacza to chorobę śniącego lub „chorobę w domu” (to zwłaszcza wówczas, gdy śnią się robaczywe owoce<sup>647</sup>). Bo i te same „robaki” bardzo często określają w kulturze ludowej **chorobę** właśnie lub **jej główne źródło** (pozostałością tego faktu w dzisiejszym języku potocznym są sformułowania „mieć robaki/ cierpieć na robaki” dotyczące przypadłości przewodu pokarmowego<sup>648</sup>).

Robaki bywają przyczyną rozmaitych dolegliwości, ale i sama choroba często przyjmuje postać robaków – żywych, obdarzonych złą wolą, zdolnych zagryźć, zadusić lub „wysuszyć” swą ofiarę, pozbawiając ją sił życiowych i szarpiąc ją od środka. Tak w świadomości potocznej obrazowany jest rak – jako podstępny, demoniczny na poły byt, który skrycie pożera swą ofiarę, zagarniając coraz więcej i mnożąc się tajemniczo wewnątrz chorego (przypomnijmy, że w roli głównego „cichego mordercy” zastąpił w naszym kręgu kulturowy dawne „suchoty”, czyli gruźlicę). Takiego raka w polskiej kulturze miała m.in. powodować mucha, której zdarzyło się „przysiąść na raku” – w ten sposób potoczna świadomość radziła sobie z nieznaną etiologią i niewytłumaczalnym pojawieniem się choroby. Kiedyś takie tłumaczenie dotyczyło znacznie szerszego spektrum chorób, których podłoża nie znano, czyli także powszechnie występujących chorób bakteryjnych i wirusowych – w ludowym światopoglądzie „robaki” były odpowiedzialne za wiele niedomagań, a nawet uosabiały sam żywioł chorobotwórczy. Nie znając rzeczywistej etiologii chorób, czynników chorobotwórczych w rodzaju wirusów, bakterii, komórek rakowych, drobnych pasożytów, kultura ludowa wypracowała koncepcję robaka, dobrze zresztą w wielu wypadkach oddającą działanie mikroorganizmów. Przyjrzyjmy się więc nieco bliżej „robaczywej” koncepcji choroby.

Choroba, groźny „stan pośredni”, z którego wyprowadzić musi odpowiedni rytuał, ma przecież tak potężne rzeczywiste i fizyczne skutki (zmiany w ciele i zachowaniu chorego etc.). Stąd prosty wniosek: dlaczego sama miałaby ona być pozbawiona realnych, fizycznie dostępnych przyczyn? A skoro owe przyczyny chorób czy zdrowotnych dolegliwości potrafią zaatakować chorego (por. liczne zwroty w rodzaju „atak choroby”), muszą być także

<sup>645</sup> O różnych zasadach uporządkowania znaczeń sennych w senniku ludowym – zgodnie z zasadą podobieństwa, przyległości, tożsamości, przeciwieństwa etc. – mówi Niebrzegowska w części teoretycznej swojej pracy, por. Stanisława Niebrzegowska, *Motywacje znaczeń symbolicznych w senniku ludowym*, [w:] tejże, *Sennik ludowy*, dz. cyt., s. 57 – 91.

<sup>646</sup> Por. tamże, s. 203.

<sup>647</sup> Tamże.

<sup>648</sup> Por. Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2., dz. cyt., s. 386.

w ludowej demonologii istotami ożywionymi, mającymi swój świadomy cel w wyniszczeniu swej ofiary. Stąd też demoniczne konotacje ludowego „robaka”.

Sama choroba i jej przebieg ma także swój **dramatyzm**, okresy nawrotów i uśpienia, przez co tym bardziej wydaje się być animowana przez obdarzonych wolą aktantów. A przecież znając bakteryjne, wirusowe, rakowe itd. podłoże chorób wiemy, że te organizmy żywe (lub części żywego organizmu, jak w przypadku komórek rakowych) często zachowują się analogicznie do występujących w kulturze ludowej „robaków”. Także w niewidoczny sposób wnikają w podatny organizm, by rozwijać się w nim i czynić szkody, gdyż podobnie jak faktyczne bakterie, wirusy czy zrakowaciałe komórki – pragną przetrwać kosztem chorego.

Przekazy o „robakach” spotykamy najliczniej w kontekście chorób dziecięcych – mających często gwałtowny przebieg, a w wielu przypadkach tragiczny finał. Jedną z takich chorób, opis której zanotował Kolberg w *Krakowskim*, jest **czerwiwość**, powstająca najczęściej, jeżeli dziecko zje „jaki **owoc robaczywy**”<sup>649</sup> lub napije się wody „**robakami zanieczyszczonej**”. Podczas każdego nowiu (ta kwestia była już poruszana) istoty te odżywają i dlatego w tym czasie choroba przyjmuje najgwałtowniejszą postać. Oto jak wygląda atak robaków u dziecka: powodują silne bóle brzucha, a potem poprzez zapchanie gardła robaki **uduszają dziecko** albo też zabijają je, **przedziurawiwszy serce**, „gdy dwie glisty główkami się wzajemnie zetkną”<sup>650</sup>. Chronić ma przed nimi zażywany i stosowany jako maść czosnek – silny naturalny antybiotyk.

Podobnie bardzo niewielkich rozmiarów, obdarzone czarnymi główkami robaki zaskórne (*comedones* – dziś tym mianem określa się bakteryjne zapchanie porów skóry), gdy znajdują się około stosu pacierzowego, czyli kręgosłupa – mogą wówczas dziecię **ususzyć**. By do tego nie doszło, stosowano m.in. smarowanie miodem praśnym (również posiadającym właściwości bakteriobójcze), by zwabione tą słodyczą robaki wyszły nad skórę, skąd można je potem usunąć brzytwą podczas kąpieli w łuskach grochu<sup>651</sup>.

Jeszcze barwniejsze przekazy dotyczące tej tematyki przytacza Biegeleisen w swym dziele dotyczącym leczenia ludu polskiego. Robaki są przyczyną „zarówno bólu zębów, jak i chorób wewnętrznych”<sup>652</sup>, dolegliwości dotyczących dzieci, ale także np. bydła. I tak np. kurdziel (gwarowe określenie choroby bydła, najczęściej określenie to odnosi

<sup>649</sup> Oskar Kolberg, *Krakowskie*, cz. III, dz. cyt., s. 156, [podkreślenie moje – M.M.].

<sup>650</sup> Tamże.

<sup>651</sup> Por. tamże, s. 156 – 157.

<sup>652</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, dz. cyt., s. 4.

się do pryszczów na języku<sup>653</sup>) to „taki robaczek cienki a długi jak nitka”, namnażający się w chorym zwierzęciu dziewięciokrotnie w ciągu dziewięciu dni, a w końcu obracający się w złego ducha – strzygę<sup>654</sup>.

Prawdziwą kopalnią przekazów na temat **robaków-krasnoludków** (czy też „podziomków”, określanych jako „białe, zimne ludzie”) są okolice Warmii i Mazur. Są to „robaki różnej wielkości”, najczęściej jednak niewielkich rozmiarów, które – przedostawszy się do wnętrza człowieka – niszczą go tak, że chory wysycha; powodują poza tym blednicę, bezsenność, spadek wagi, niechęć do pracy, a w konsekwencji śmierć. Aby je wypędzić, stosowano posypywanie podłogi popiołem pozostałym z okresu pomiędzy Bożym Narodzeniem a Nowym Rokiem, czyli czasem mediacyjnym, podczas którego połączenie między światem naszym a światem duchów było najsilniejsze. Kładziono na niej chorego, twarzą ku ziemi, a wówczas robaki miały „odejść od niego przez usta”.

Koło Olsztynka istnieje nawet opowieść o chłopcu, którego lata całe trapiły krasnoludki w postaci „mnóstwa robaków rozmaitej wielkości, jedne zaledwie długości cala, inne na palec długie”<sup>655</sup>. Obrzydliwy wygląd tych stworzeń był niewątpliwy, mimo ich bogatej kolorystyki (czarnej, czerwonej, zielonej itp.). Co ciekawe, nawet wśród tego typu żyjatek panowała pewna hierarchia – gdy z młodzieńca wychodził „robaczy król”, pełzły za nim karnie wszystkie owe zwierzątka. Przy diagnozie liczby robaków w chorym oraz przy ich zażegnywaniu stosowano rzucanie patyczków na wodę (w liczbie będącej wielokrotnością trójki). W okolicznych miejscowościach również opowiada się o robakach „czerwonej barwy z czarną zazwyczaj główką” jako o przyczynach różnych chorób – nie można ich co prawda dojrzeć gołym okiem, ale ich obecność w ludzkim ciele poznaje się „po kolorowych prążkach na wydzielinach ludzkich”<sup>656</sup>, czyli rzeczywistych symptomach rozmaitych dolegliwości wewnętrznych.

Nie tylko same choroby i ich przyczyny przedstawiano pod postacią robaka. Podobnie rzecz miała się z... **macicą**. Sama „historia hysterii”, czyli wędrującej po kobiecym organizmie macicy, sięga prawodawcy europejskiej medycyny – Hipokratesa, który określał tę przypadłość mianem „duszniczy macicznej”. Jako kurację ojciec medycyny zalecał głównie małżeństwo lub chociaż zajście w ciążę, ewentualnie sam stosunek seksualny. Kobiecą płodność również wiązano wyłącznie z wędrującą macicą, która już wówczas miała status

<sup>653</sup> Por. Oskar Kolberg, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków 1964, s. 238.

<sup>654</sup> Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, dz. cyt., s. 4.

<sup>655</sup> Tamże.

<sup>656</sup> Por. tamże, s. 5.

odrębnego bytu<sup>657</sup>. Histerię jako wędrującą macicę spotykamy np. u Szekspira, by na początku XX wieku psychoanaliza zakwalifikowała tę przypadłość jako dolegliwość psychiczną (choć dalej typową dla psychiki kobiecej).

Natomiast w kulturze ludowej ziem polskich „macica” nadal jest traktowana jako oddzielny byt, skłonny do wędrówek wewnątrz ciała, lecz nie jest bynajmniej czymś typowym jedynie dla kobiet – występuje bowiem u przedstawicieli obojga płci<sup>658</sup>. Mieszkańcy Poznańskiego, skarżąc się na ból wewnątrzności, mówią, że ich „macica dusi”<sup>659</sup>, a w położonych na południu ziemiach polskich, w okolicach Częstochowy, na określenie ogólnego osłabienia, wewnętrznej niedyspozycji, używa lud wyrażenia „chodzi mi macica” i upodabnia się ją do „latającej nerki”<sup>660</sup>.

Taką wędrującą macicę, występującą u obu płci, na Mazowszu przedstawiają sobie jako „**robaka** o ciele okrągłym z niezliczonemi nogami i ostreimi pazurami”<sup>661</sup>. Mieści się ona w wątpliach w okolicach pępka, a podrażniona „zatapia swe szpony” i sprawia swemu „nosicielowi” straszliwy ból. Środek odstraszający jest dość nieprzyjemny – trzeba „macicę zbrzydzić”, tj. zadać jej np. trochę końskiego łajna w wodzie<sup>662</sup>.

Biegeleisen sam konkluduje, że jest to więc raczej „**oddzielna istota żyjąca**, która sprawia najrozmaitsze cierpienia” niżli zwyczajny organ. I tak przy reumatyzmie **macica** chodzi po całym ciele, przy cierpieniach organów brzusznych przewraca się po brzuchu, kłębuje, burczy albo skrzeczy, a nawet jest na tyle niezależna, że potrafi niekiedy wyrwać się z „wsewątpiów” (wnętrznosci) i „skakać jak żaba”<sup>663</sup>. Oprócz pazurów, miewa też „kończyny w rodzaju palców, któremi chwyta i ściska”<sup>664</sup>. Mieszkańcy Rudawy dodają do tego, iż „chodzi ona, wypina się, wchodzi w gardło, w stawy i końce palców, powiadają, że skrzeczy lub wyszczapierzyła pazury”<sup>665</sup>. Przypisuje jej się także „humory” i złą wolę – w Działdowie mówi się, że ów „**robak** z ostreimi pazurami, który przebywa we wewnątrznościach człowieka

<sup>657</sup> Por. na ten temat artykuł Pawła Dybła pt. *Histeria – „inny język” kobiecości?*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6 (102) s. 125. Autor omawia tu ewolucję spojrzenia na genealogię hysterii od czasów starożytnych poprzez tradycję psychoanalityczną aż po współczesne koncepcje podmiotowości kobiecej z kręgu *gender studies*.

<sup>658</sup> M.in. w okolicach Rudawy zanotowano, że macica znajduje się nie tylko u kobiet, ale i u mężczyzn – por. Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, dz. cyt., s. 230.

<sup>659</sup> Por. tamże.

<sup>660</sup> Tamże.

<sup>661</sup> Tamże, s. 229. Podobnie w okolicach Olsztynka macica to „**robak** o ciele okrągłym z niezliczonemi nogami, tak iż wygląda prawie jak kiść i wielkości jest może talara” (por. tamże, s. 330).

<sup>662</sup> Tamże, s. 4.

<sup>663</sup> Wedle słów chłopca z Kozienic w Radomskim – por. tamże, s. 230.

<sup>664</sup> Tamże, s. 229.

<sup>665</sup> Tamże, s. 230.

i skoro z jakiego szczególnego powodu bywa **rozzłoszczony**, daje się we znaki człowiekowi – dręczy go i męczy”<sup>666</sup>.

Nie bez przyczyny macica przybiera więc wielokrotnie potwierdzoną postać drapieżnego „robaka”, dzieli bowiem z wyżej opisanymi kilka konstytutywnych cech, które pozwalają zakwalifikować ów specyficznie konceptualizowany organ do naszej „robaczywej” kategorii. Przede wszystkim, właściwa obojgu płciom „macica” zachowuje się podobnie do robaków-przyczyn chorób: przebywając wewnątrz organizmu (także jako oddzielny byt), **przemieszcza** się w nim i swoimi ruchami, pazurami etc. **powoduje fizyczny ból**, różne dolegliwości chorobowe aż do **duszenia** ofiary włącznie. Jest także obdarzona bliżej nie określoną, ale raczej **złą wolą** oraz krewkim **temperamentem** – bywa rozzłoszczona, **atakuje** niczym drapieżnik, według niektórych przekazów może także **opuszczać** organizm „nosiciela”. Podobnie jak rzeczony robaki-choroby, ma także dość **nieokreślony wygląd** – poznaje się ją raczej po złowrogim działaniu, podobnie jak wchodzące w ciało „podziomki”. Wreszcie – analogicznie do mola, który gryzie nas od środka i którego trzeba czasem „zalać” – również jest somatycznym, **fizycznym wcieleniem trosk i stanów psychicznych**, przecież to jej ruchy i pazury mają powodować histerię oraz złe samopoczucie, nachodzące człowieka „znikąd”.

Jak widać, dzieli ona na tyle dużo „robaczych” cech, że wystarczy to, aby przedstawiciele kultury ludowej nie tylko określali ją tą nazwą, ale i, co ważniejsze, postrzegali oraz odczuwali ją jako podgryzającego ich od środka, agresywnego i żywego „robaka” właśnie. Co ważne, właściwa obu płciom macica-robak także jest fantazmatem łączącym w sobie psychiczne troski i ich destrukcyjne fizyczne skutki (choć także i zwykłe dolegliwości właściwe chorobom wewnętrznym), czemu – jak pokazaliśmy w poprzednich przykładach – sprzyja obrazowa metafora „robaka”.

### 3.7. Językowo-kulturowy obraz owadów w polskim przekazie ludowym – próba podsumowania

W tym podrozdziale postaramy się podsumować analizowane na podstawie zgromadzonych materiałów źródłowych owadzie atrybuty, przypisywane im w procesie długiego trwania przez kulturę ludową. Z konieczności będzie to opracowanie uproszczone, ponieważ celem naszym jest zrekonstruowanie kognitywnego portretu owadów jako pewnej

---

<sup>666</sup> Tamże, s. 230.

grupy, bez szczegółowego omawiania każdego gatunku z osobna i bez powtórnego przypominania omówionych oraz zinterpretowanych na kartach tej pracy tekstów folkloru<sup>667</sup>.

**Owady** (częściowy synonim: „robaki”, „robactwo”, „chrobactwo”) – grupa powszechnie występujących („rozplenionych”, „rojących się”) stworzeń, (w tym niejednorodna klasa „bąków”, pszczoły, mrówki, trzmiele, chrabąszcze, biedronki, wszy, osy, muchy), charakteryzująca się w większości następującymi właściwościami:

- **żywe**, powołane do życia przez siłę wyższą lub rodzą się spontanicznie:
  - ♦ **Boga, Jezusa** lub ich **pośredników**, korzystających z boskich prerogatyw (święty Paweł, Piotr, Matka Boska, inni święci) – por. pszczoły,
  - ♦ **diabła**, odtwórczo i karykaturalnie naśladowującego boską moc (por. osy, muchy, szerszenie),
  - ♦ sam **twórczy żywioł ziemi**, płodnej materii, stowarzyszonej z innymi żywiołami („ciepło”, „rosa”, wierzbowa „ślina”, „piana”, „pajęczyna” etc.),
  - ♦ **połączenia** tych dwóch mocy (por. Pan Jezus tworząc wszy z „brudu”);
  - ♦ powstają **jedne z drugich**, m.in. motyle lęgną się z much lub z chrabąszczów;
  - ♦ wyradzają się **same z siebie**, powstają „znikąd”, samoczynnie, bez udziału osobników obu płci;
- szybko i obficie **rozmnażające się** („rojące”, „lęgnące”), co może konotować **szczęście** i **bogactwo** jako niespodziewane błogosławieństwo (por. śniące się wszy); niektórych nie należy zabijać (np. pluskiew, mrówki), a niekiedy ich obecność, nawet liczną, uważa się za **błogosławieństwo**;
  - ♦ z powodu błyskawicznej i gwałtownej reprodukcji uważane jednocześnie za **plagę**, niszczącą zbiory (z pól i sadów), niekiedy zesłaną przez siłę wyższą, od której chronić mają zamawiania i modlitwy oraz stosowane

<sup>667</sup> Częściowo rzecz strukturą będzie więc przypominać wzorcową dla mnie pracę Janusza Anusiewicza pt. *Językowo-kulturowy obraz konia w kulturze*, [w:] tegoż, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 139 – 151 (oraz analogiczną części dotyczącą kota, s. 129 – 139), wyróżniającą **cechy konotacyjne** powyższych zwierząt oraz zakończone krótką „**lingwistyczno-kulturową definicją**” tych wyrazów (natomiast będzie pomijać analizę definicji słownikowych z uwagi na ograniczenie przeze mnie badanego materiału do folkloru). Por. na ten temat także wspomniany już na kartach tej pracy artykuł Anny Dąbrowskiej, „*Tę żabę trzeba zjeść*”. *Językowo-kulturowy obraz żaby w polszczyźnie*, dz. cyt. oraz cały tom 13 serii „*Język a kultura*” poświęcony opozycji człowiek-zwierzę („*Język a kultura*”, t. 15, *Opozycja homo - animal w języku i kulturze*, pod red. Anny Dąbrowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003).



w stosunku do nich **rytuały** (jak pogrzebowy) czy przeprowadzane z zachowaniem protokołu **rozprawy sądowe**;

- ◆ ta właściwość wiąże się z ogromnymi możliwościami **pożerania**, która w połączeniu z dużą liczebnością mogła być przyczyną utraty zbiorów (gryzienie i pożeranie jako cechy konstytutywne zachowane nawet w etymologii słowa „robak” *vormos*, które leży u źródeł m.in. wyrazu „mrówka”);
- ◆ te szkodliwe dla człowieka są uważane za **siłę demoniczną**, powiązaną z żywiołem chtonicznym,
  - są wówczas bliskie metamorficznym „robakom” jako sprawcom **chorób** bądź uważanym za uosobioną istotę choroby (m.in. tak podstępnie działającej jak **rak**), dowolnie wychodzącym z organizmu człowieka i zwierząt gospodarskich oraz wnikającym doń;
  - „robaków” pozbywano się, wykorzystując znane medycynie ludowej mediacyjne substancje w czasie granicznym, ułatwiające kontakt „z tamtym światem”, często faktycznie o charakterze leczniczym (m.in. miód, воск, czosnek, kwas mrówkowy, wydzielina majki lekarskiej);
- ◆ także same **istoty demoniczne** mogły przyjmować postać robaka (np. émy, zwanej zmorą, morą lub marą), muchy (jak w wypadku dybuka) bądź zostawiać swe piętno na nienarodzonych dzieciach;
- ◆ ich moc mogła być wykorzystywana do **leczenia** (mrówki, pszczoły);
- zdolne do **ruchu**, zwłaszcza **latania**, prędkiego przemieszczania się – potrafią także mobilizować do ruchu większe stworzenia (bydło, ludzi) dzięki zdolności do **kąsania** („gryzienia”, „kłucia”) i posiadanemu **żądłu** oraz **jadowi**:
  - ◆ ten ostatni jest (wskutek antropomorfizacji) utożsamiany z humorem **zółci** i zdolnością do odczuwania takich emocji, jak **gniew**, chęć odegrania się za doznaną krzywdę („odjęcia się”);
  - ◆ przez swe właściwości picia krwi owady mają także konotacje **wampiryczne** (komary, gzy) – ta właściwość jest wyolbrzymiona w obrazach wszy czy pcheł, które potrafią się na ludzkiej krwi utuczyć

do wielkich rozmiarów, niekiedy fantastycznych (długo hodowana i „zakochana” w swym ludzkim żywicielu pchła zwycięży wronę);

- **drobne** („liche”, „chude”, „biedne”, „nędzne”), słabo widoczne, zdolne do znikania;
  - ♦ jednocześnie ich **drobne rozmiary** w połączeniu z niespotykaną **liczebnością** są paradoksalną przyczyną ich **siły**, pozwalając owadom pokonywać na dłuższą metę znacznie większych przeciwników: ludzi, zwierzęta („dziewięć bąków konia udusi”) czy rośliny (imbir, dąb w przysłowiach). Dlatego już pojedynczy robak jest często symbolem lub symptomem **rozkładu** i **gnicia**, rozdrabniania, a w konsekwencji śmierci. Dzieje się tak również na skutek ich **nieustępliwości** i uporu – nieprzerwana praca owadów nigdy się nie kończy – pomimo śmierci poszczególnych osobników.
- zdolne do **metamorfoz**, zmieniające zarówno swą postać, jak i potrafiące przechodzić jedne w drugie;
  - ♦ **lekkie** (zwłaszcza dotyczy to motyli, oraz w mniejszym stopniu innych owadów latających);
  - ♦ m.in. dzięki tym cechom uchodzą za inkarnacje **dusz zmarłych przodków**, często domagających się modlitwy, pokutujących albo po prostu kontaktujących się z krewnymi pozostałymi przy życiu w czasie granicznym, np. Godów
    - niekiedy bywają wcieleniami dusz osób śpiących, obdarzonych specjalnymi mocami, jak np. czarownic;
  - ♦ wiele ich zachowań stanowi ważne **wróżby** dotyczące istotnych dla ludzi spraw, często związanych z płodnością, rozrodem, symboliką wiosny m.in. pogody, zbiorów, ilości dzieci czy czasu zamążpójścia; właściwości przenikania przyszłości posiada również pszczele **wosk**;
- **potrzebne**, także człowiekowi (choć w niekoniecznie oczywisty sposób), posiadające swoje miejsce w planie stworzenia oraz w ludowym kosmosie;
  - ♦ w bajkach ludowych, podaniach, zagadkach są obdarzone **intencjonalnością** oraz zdolnością **mowy**, często działają też z wielką prędkością i efektywnością: gdy trzeba, potrafią z własnej **pomóc** człowiekowi, ocalając mu życie (zwłaszcza z wdzięczności) lub pomagając

mu przywrócić **porządek** w chaotycznej materii (np. rozdzielanie ziarna od popiołu i innych ciał sypkich) oraz doprowadzając do **pomyślnego zakończenia rytuału przejścia** (ślub, objęcie władztwa) przez bohatera bajki magicznej, który wcześniej wykazał się zrozumieniem ich roli całości kosmosu i okazał im szacunek oraz zaoferował pomoc;

- będące **źródłem wartości**, zwłaszcza społecznych i witalnych, takich jak **pracowitość** czy **pożyteczność** (zwłaszcza pszczoły, robotnice boże „mrówczą” pracą fabrykujące cenne wytwory), ale też **odwaga, waleczność**; często darzone szacunkiem (jak pszczoła, mrówka czy „asan świerszcz”, choć np. mucha jest **bagatelizowana** i traktowana jako symbol niskiego statusu, motyl oznacza coś lekkiego oraz pozbawionego poważnego znaczenia);
- wydające charakterystyczne („bzyczące”, „chrzęszczące”, „chroboczące”, stąd „**chrobak**” > „robak”) odgłosy, zarówno wskutek swojego sposobu poruszania się, jak i odżywiania;
- powodujące bardzo intensywne i nieprzyjemne **doznania dotykowe** (por. przechodzące po krzyżach „mrowie” czy „puszczany przez nos” chrząszcz), przypominające teraźniejszą i przyszłą pracę rozkładu w naszych ciałach;
- stowarzyszone z **żywiołami** i należące do nich:
  - ♦ do ognia, **słońca** – owady takie jak pszczoły, biedronki („słoneczko”, „boża krówka”) i inne chrabąszcze (rogacz jelonek, rohatyniec, majka lekarska);
  - ♦ do żywiołu **ziemi** – owady pełzające po ziemi i pająki, niezdolne do lotu;
  - ♦ do żywiołu **lunarnego** – owady nocne, zwłaszcza ćmy;
- obdarzone możliwościami **mediacyjnymi**:
  - ♦ przede wszystkim **pszczoły**, pochodzące prosto z raju, łączące tu na ziemi sferę *profanum* i *sacrum*, m.in. dzięki wytwarzanym przez siebie cennym substancjom (miodzie i woskowi) **pośredniczące** między ludźmi o Bogiem, dające wgląd w przyszłość, będące błogosławieństwem i nagrodą za cnoty oraz właściwe postępowanie (także magiczne) dla swego gospodarza; dające **proroczy wgląd** w przyszłość, leczące choroby, pomagające przeprowadzić ludzi na „drugą stronę” (psychopomposy, obecność woskowych gromnic w rytuałach chrztu i kołaczyn, śmierci

i pogrzebu, także małżeństwa); **lecnicze działanie** miodu oraz woskowych świec i wotów, pomagające przetrwać szczęśliwie niebezpieczny, „przejściowy” czas choroby;

♦ jako mediacyjne są postrzegane także owady takie jak **muchy**, bez żenady przełamujące bariery między tak skrajnymi w świecie ludzkim opozycjami jak ekskrementy-jedzenie, żywe-martwe, także jeżeli chodzi ciało, wewnątrz-zewnątrz (np. domu); przełamują one także podstawową opozycję **swój-obcy**: jako zwierzęta (stąd kontakt z innym światem), w dodatku o dziwacznej segmentowej budowie są postrzegane jako obce i inne, a jednocześnie częste występowanie w najbliższym otoczeniu człowieka sprawia, że są osławiane i szeroko antropomorfizowane, a także postrzegane w analogii człowiek-mucha, niewielki wobec ogromu świata i /lub Boga;

- potrafią wykonywać czynności typowe dla ludzi, m.in., szeroko antropomorfizowane:
  - ♦ potrafią **tańczyć** – tak jak motyle, ale i mniej wdzięczne owady, jak pieśniowi komar i mucha.
  - ♦ są obdarzone zdolnością **mowy**, w tym także oceniać ludzi (por. rozmowę pchły i muchy);
  - ♦ ich działania są **intencjonalne**, tzn. celowe i nakierowane na kogoś (por. bajka ludowa);
- obdarzone **specyficznymi** cechami („leżeć jak mucha w smole”; „otrząsać się by mucha z ukropu”), które stają się źródłem określeń dla zachowań ludzkich, mających z reguły charakter pejoratywny, ponieważ zwierzęta te – pomimo swojej łączności ze sferą *sacrum* – są wskutek działania ludowego antropocentryzmu często oceniane jako stojące niżej od człowieka;
- mimo niewielkich rozmiarów, nie są pozbawione godności (por. pieśń o umierającym komarze), która wyraża się także w stosowanych przez nie zachowaniach rytualnych (np. pochówku).

## **Część II.**

### **Żywiół owadzi w kulturze popularnej**

#### **Rozdział 4.**

#### **Kultura popularna jako kultura partycypacji.**

#### **Wokół netloru i memów internetowych.**

W części pierwszej tej rozprawy wskazano, jak istotną i wieloraką funkcję pełnią wyobrażenia owadów w kulturze ludowej ziem polskich. Mimo niewielkich rozmiarów, nie funkcjonują one jedynie na marginesie zainteresowań pragmatycznie nastawionych nosicieli kultury ludowej, lecz wpisują się w szereg żywotnych znaczeń: opozycji pożyteczne/szkodliwe, mediacyjności, konieczności współistnienia wszystkich elementów ludowego kosmosu, analogii ludzkich zachowań do tych obserwowanych u insektów, plenności jako błogosławieństwa, choroby i rozkładu jako czynników dotyczących zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz itd. Doniosłość owadziej tematyki była oczywiście związana z faktem, że kultura ludowa ziem polskich miała charakter rolniczy, stąd silne powiązanie owadzych „szkodników” i „pomocników” ze światem ludzkich spraw.

Te wyobrażenia są nadal żywotne, gdyż kultura tradycyjna (choć jako zamknięta formacja należy do przeszłości) – zasiłała nurt dzisiejszej kultury popularnej, a folklor jest nadal powszechną praktyką kulturową. Za jego wyłącznych nosicieli nie uważa się już jednak dawnej warstwy włościańskiej. Dyskusja na ten temat przetoczyła się szeroko w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a rekapitułuje ją wyczerpująco tekst Piotra Kowalskiego pt. *Folklorizm nauk o kulturze polskiej*<sup>1</sup>. Oprócz folkloru tradycyjnego oraz odrębnego zjawiska folkloryzmu (rekonstruowania elementów tradycyjnych na potrzeby pokazów, konkursów czy też rynku komercyjnego w rodzaju Cepelii, zjawiska mocno

---

<sup>1</sup> Piotr Kowalski, *Folklorizm nauk o kulturze ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1992, t. 46, s. 23 - 26.

krytykowanego m.in. przez teoretyka folkloru, Michała Walińskiego<sup>2</sup>), w tym wielogłosie pojawia się coraz częściej termin „folklor współczesny”. Józef Burszta definiuje go w *Słowniku etnologicznym* z 1987 roku jako „spontanyczną, żywiołową, ciągle zmienną twórczość w zależności od sytuacji, w jakiej się przejawia, zaspokajającą bieżące potrzeby międzyludzkiego współżycia i komunikacji<sup>3</sup>”. Sugeruje on przy tym, że w takim ujęciu „folkloru” owym „folk”, dawniej równoważnym z „ludem”, będzie całość społeczeństwa.

Widać tu wyraźne przesunięcie semantyczne w sposobie definiowania folkloru – to już nie katalog „bajek, baśni, bylin, pieśni, przyśpiewek, przysłów, powiedzeń, zagadek<sup>4</sup>” określonej grupy społecznej, lecz raczej pewien mechanizm generatywny, skutkujący powstaniem różnego rodzaju tekstów kultury. Może on się także przejawiać w kontekście znacznie szerszym niż wyróżniona w XIX wieku „ustna literatura ludowa”. Zauważył to już dobitnie Roman Jakobson, współtwórca teorii folkloru jako negocjowanego społecznie (na zasadzie *langue*) **ciągu innowacji**, z których część funkcjonuje dalej jako anonimowe „teksty wspólne”, część zaś nie przedostaje się przez sito społecznej selekcji i przepada.

Ten mechanizm decyduje także o trwałości samego zjawiska, gdyż teksty folkloru – podatne na twórcze innowacje – są w stanie dostosować się do zmieniającego się kontekstu, a dzięki temu skutecznie rozprzestrzeniać. Zrozumienie ciągłej obecności owadów w zlaicyzowanej, dalekiej od agrarności kulturze popularnej, wymaga namysłu nad trwałością *imago insecta* w innym jeszcze kontekście niż genetyczno-historyczny. Uproszczeniem byłoby bowiem założenie, iż znalazły się one w obiegu popularnym tylko dlatego, że zostały przejęte z dobrodziejstwem inwentarza jako poludowy posąg tej kultury, choć element ciągłości jest tu niezaprzeczalny.

Jak podkreślają cytowani w pierwszym rozdziale tej pracy językoznawcy o kognitywistycznej orientacji, na czele z Jerzym Bartmińskim, dzisiejsza polszczyzna potoczna w znacznej mierze dziedziczy ludowy obraz świata. Język, którym posługujemy się na co dzień, daleki jest od obiektywizmu czy scjentyzmu słownikowych haseł, przeniknięty jest wartościowaniem, pełen antropomorfizacji. We współczesnej polszczyźnie nadal „mrówki chodzą komu po grzbiecie”, pszczoły są „pracowite”, a osy i szerszenie — „złe jak

<sup>2</sup> »Folklor sfolkloryzowany« ma się przeto tak najczęściej do oryginalnego, »nieupozowanego« folkloru, jak – powiedzmy – miłość sprzedajna do miłości autentycznej», Michał Waliński, *Folklor i folklorystyka. Kilka uwag wstępnych*, [w:] *Teoria kultury. Folklor a kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1978, s. 38.

<sup>3</sup> Józef Burszta, *Folklor*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1987, s. 126.

<sup>4</sup> Tak właśnie – poprzez skatalogowanie (niektórych) gatunków „ustnej twórczości ludowej” definiuje folklor *Słownik wyrazów obcych* pod red. Zygmunta Rysiewicza, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955, s. 225.

osy”. Wpływ na ten mechanizm dziedziczenia ludowego obrazu świata we współczesnym języku potocznym ma analizowana tu już akumulatywna funkcja języka. Znaczenia leksemów związanych z różnymi sferami naszego doświadczenia mogą zmieniać się, ale nadal funkcjonują, choćby w warstwie konotacyjnej, w sferze etymologii, w ustalonych związkach wyrazowych, w powiedzeniach czy zwrotach przysłowiowych. Owe znaczenia wpływają przez to bezpośrednio na sposób funkcjonowania danych jednostek językowych, ich konotacji i sposobów użycia. Taka akumulacja znaczeń nie dotyczy wyłącznie języka, choć to w jego mechanizmach jest najlepiej widoczna. Semiotycy tartuscy podkreślają przecież, że nie tylko język jest nastawiony na samogromadzenie<sup>5</sup>, ale właściwość ta dotyczy całej kultury definiowanej jako „niedziedziczna pamięć społeczeństwa”, w całej wielości jej systemów semiotycznych.

Nie jest to jednak mechaniczna akumulacja, zachodząca niezależnie od potrzeb użytkowników. Jak wykazują bowiem badacze, John Fiske na przykład, kultura popularna ma głęboko wbudowany mechanizm selekcyjny, zapewniający przejmowanie z przemysłu kulturowego wyłącznie tego, co odpowiada samym jej nosicielom-użytkownikom<sup>6</sup>. Mocno zbliża ją to do kultur typu ludowego, z ich mechanizmem przejmowania pewnych elementów i eliminacji z obiegu innych, w miarę potrzeb i upodobań użytkowników.

Jednym z najbardziej obiecujących dla folklorysty obszarów badawczych w kulturze popularnej jest tzw. netlor, e-folklor czy też folklor internetowy<sup>7</sup>. Sposób jego funkcjonowania jest pod wieloma względami zbliżony do tego, jaki był udziałem tekstów i gatunków folkloru tradycyjnego. Według Piotra Grochowskiego netlor to „niezwykle szeroki obszar praktyk oddolnych i nieoficjalnych, będący w istocie swego rodzaju cyfrową odmianą kultury ludowej”, który cechują w dodatku typowe dla folkloru „anonimowość i wariantywność<sup>8</sup>”. Ma on także wernakularny, nieprofesjonalny charakter. Jedną z konstytutywnych cech netloru jest **aktywność** twórców/odbiorców. To oni poprzez tworzenie, udostępnianie, modyfikowanie, komentowanie, ocenianie, klikanie komunikatów

<sup>5</sup> Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, *Replikacja i innowacja. W poszukiwaniu teorii (nie)zmienności kulturowej*, [w:] *Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje*, red. Anna Gomółka, Marek Pacukiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 162.

<sup>6</sup> Por. John Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. Katarzyna Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 22 i następne.

<sup>7</sup> Por. zwłaszcza tomy publikowane przez badaczy z kręgu folklorystyki toruńskiej: *Folklor w dobie internetu*, red. Gabriela Gańczarczyk i Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009 oraz *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe UMK.

<sup>8</sup> Piotr Grochowski, *Sweet focia jako gatunek foto-folklor i formuła komunikacyjna*, „Kultura Współczesna” 2015, nr 3, s. 108.

czy inne tego typu praktyki konstruują tożsamości indywidualne i zbiorowe<sup>9</sup>, co dowodnie pokazał Grochowski, badając tak specyficzny gatunek folkloru, jakim jest *selfie*. Tworzą także w ten sposób złożony system norm i wartości respektowanych w tych wspólnotach oraz dają upust ekspresji swoich poglądów, twórczości itp. w sposób analogiczny, jak opisywał to John Fiske w odniesieniu do kultury popularnej, zwłaszcza zaś medium telewizyjnego. Kultura popularna w tym ujęciu jest czymś odmiennym od modelu kultury masowej, w której grupa producentów tworzy „dobra” dla konkretnej grupy odbiorców, biernie konsumującej wytwory uprzywilejowanych twórców. W świecie partyzanckich praktyk kultury popularnej każdy odbiorca jest zarazem współtwórcą – „oryginalny” produkt jest bowiem poddawany rozmaitym przeróbkom, nadpisaniu lub pominięciu znaczeń (jak w wypadku aborygeńskiego odbioru filmu *Rambo*, w którym autochtoni identyfikowali się z głównym bohaterem jako niedocenianym przez białych oficerów, utożsamianych z władzami<sup>10</sup>) i dopiero w takiej formie dany tekst kultury przechodzi przez sito społecznej selekcji. Odbiorca kultury popularnej jest więc bliski twórcy-wykonawcy znanemu z folkloru, gdyż zmienia dany tekst kultury w procesie odbioru zgodnie z bliskim mu światopoglądem i estetyką albo odrzuca go, jeśli produkt jest dlań nieakceptowalny.

#### 4. 1. Aktywność odbiorcy jako łącznik między kulturą ludową a popularną (od konsumenta do prosumenta)

Z tej perspektywy widać wyraźnie, jak trafnie definiował kulturę popularną Michel de Certeau, uciekając od ujęć wartościujących (widzących w niej „kulturę gorszą” bądź środek „manipulowania” biernymi odbiorcami), a wpisując ją po prostu w szereg **praktyk życia codziennego**<sup>11</sup>. Taki też charakter mają współczesne antropologiczne sposoby badania kultury popularnej – w ich ujęciu jest ona traktowana jako kultura nie-obca, swojska, nasza, własna, najlepiej odzwierciedlająca nasze potrzeby, obowiązujące kulturowe kategorie postrzegania świata i reguły działania wobec niego<sup>12</sup>. Kultura popularna jest tu więc ujmowana jako medium, poprzez które są wyrażane powszednie doświadczenia jej

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Por. szerzej na temat odczytania filmu *Rambo* przez Aborygenów jako symbolu sprzeciwu por. John Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną...*, dz. cyt. oraz John Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, przeł. Janusz Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

<sup>11</sup> Por. Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008 [podkreślenie moje – M.M.].

<sup>12</sup> Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje...*, dz. cyt., s. 17.



uczestników, i formą, w jakiej codzienność jest praktykowana. Jest więc ona sferą najbliższą codzienności, naszym prozaicznym zajęciom i doświadczeniom, nie jest zaś czymś narzuconym z zewnątrz i egzekwowanym<sup>13</sup>.

W ustaleniach Brytyjskiej Szkoły Badań Kulturowych kultura popularna jawi się jako dynamiczny proces, swoista gra między producentami używającymi mediów jako narzędzi panowania a odbiorcami, wymykającymi się narzucanej im władzy, stosującymi skuteczne strategie oporu. Taki typ analizy szczególnie wyraziście został zaprezentowany w pracach przywołanego tu już Johna Fiskego<sup>14</sup> i Stuarta Halla<sup>15</sup>. Opierając się na własnych, szeroko zakrojonych badaniach (dotyczących zwłaszcza telewizji) oraz na myśli teoretycznej Michela de Certeau, zwrócili oni uwagę na to, że kultura popularna jest przede wszystkim działaniem podejmowanym przez odbiorców wobec dzieł, przedstawień i przekazów dostarczanych przez media. Ten aspekt wykonawczy, czyli aktywność odbiorców kultury popularnej (a więc w jakiejś mierze nas wszystkich) polega przede wszystkim na nadawaniu znaczeń.

Odbiorca wychodzi zatem z roli biernego konsumenta towaru [jak to ma miejsce w gospodarce towarowo-pieniężnej – przyp. M.M.], by przekształcić się w **producenta** wytwarzającego znaczenia i przyjemności. W gospodarce kulturowej towar pierwotny, niezależnie, czy będzie to program telewizyjny czy para dżinsów, **staje się tekstem**, tj. dyskursywną strukturą potencjalnych znaczeń i przyjemności, która stanowi główne źródło zasobów dla kultury popularnej.

W takiej gospodarce **nie ma konsumentów**; są natomiast jednostki odpowiedzialne za rozpowszechnianie znaczeń, gdyż tylko tych ostatnich nie można poddać ani utowarowieniu, ani konsumpcji: znaczenia powstają, odtwarzają się i krążą wyłącznie dzięki ciągle trwającemu procesowi, który nazywamy kulturą<sup>16</sup>.

W tym ujęciu kultura popularna przestaje jawić się jako ubrane w atrakcyjną formę narzędzie manipulacji (jak w ujęciu Theodora Adorno), nie jest też pasożytem narosłym na „zdrowym ciele” kultury wysokiej (jak rzecz przedstawiali teoretycy operujący wartościującymi definicjami kultury jako elitarnej kultury wysokiej w rodzaju Dwighta Macdonalda). Staje się ona istotnym **narzędziem ekspresji**, pozwalającym wyrazić swoim odbiorcom ich doświadczenia, potrzeby emancypacji i oporu, systemy wartości, sposób życia,

<sup>13</sup> Por. Marek Krajewski, *Kultury kultury popularnej...*, dz. cyt., s. 30 – 31.

<sup>14</sup> Por. John Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. Katarzyna Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

<sup>15</sup> Stuart Hall, *Notes on Deconstructing the Popular Culture*, [w:] *Cultural Theory and Popular Culture*, red. John Storey, Prentice Hall, London 1998, cyfrowa wersja dostępna pod adresem internetowym: [https://uniteyouthdublin.files.wordpress.com/2015/01/john\\_storey\\_cultural\\_theory\\_and\\_popular\\_culturebookz-org.pdf](https://uniteyouthdublin.files.wordpress.com/2015/01/john_storey_cultural_theory_and_popular_culturebookz-org.pdf), dostęp 12 marca 2017.

<sup>16</sup> John Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, dz. cyt., s. 27 [podkreślenia moje – M.M.].

status<sup>17</sup> etc. Przykłady takiej „twórczej przyjemności”, możliwości wyrażenia swoich skrywanych sądów i emocji oraz emancypacyjnego waloru kultury popularnej prezentuje Fiske, przytaczając list fanki programu *Nowożeńcy*. Mogła dzięki temu medium szczerze, choć nie bez poczucia humoru, przekazać swemu mężowi swoje istotne spostrzeżenia nt. ich małżeństwa i panujących w nim stosunków, podczas gdy wyrażenie ich wprost byłoby dla niej „nienaturalne” i prawdopodobnie źle odebrane przez współmałżonka<sup>18</sup>.

Co więcej, Hall i Fiske jasno wskazali, że nie ma czegoś takiego jak „bierny” czy „niewinny” odbiór. Właściwie sam proces konsumpcji (często traktowany jako proste „przyswajanie” podanych w atrakcyjnej formie wartości, twierdzeń i sądów usankcjonowanych przez „trzymających władzę” twórców przemysłu medialnego oraz ich mocodawców) jest ważną, budującą znaczenia aktywnością. Dzięki Michelowi de Certeau oraz przywołanym brytyjskim medioznawcom, kulturoznawstwo ustanowiło tradycję traktowania złożoności konsumpcji jako procesu wytwórczego<sup>19</sup> – wytwarzającego znaczenie, tożsamości i gusta. Teoretyk kultury popularnej, John Storey, podsumowuje to stanowisko: „kultura nie jest czymś danym z góry, co „konsumujemy”; kultura jest tym, co **tworzymy w trakcie konsumpcji**”<sup>20</sup>. A tworzenie w trakcie konsumpcji to także zasadnicza cecha kultury typu ludowego, wyraźnie widoczna w wariantowości dzieł folkloru.

## 4.2. Teoria kultury partycypacji a świat cyfrowy

Doceniając aktywną rolę uczestnika kultury popularnej – twórcy znaczeń, który do tej pory był raczej traktowany jako bierny obiorca upowszechnianych treści, autorzy Brytyjskiej Szkoły Badań Kulturowych wyprzedzili swój czas. Oparta na partycypacji kultura sieci Web 2.0, wraz z mediami społecznościowymi, memami internetowymi, systemem komentarzy i „polubień” oraz twórcami takimi jak oddolnie tworzona Wikipedia, w pełni ujawniły dostrzeżone przez nich oraz poddane analizom procesy twórczego odbioru. W dobie tzw. *fake news*, praktyk przykrawania wiedzy naukowej i paranaukowej do własnych potrzeb wyjaśniania świata w ramach alternatywnych systemów, tworzonych w ramach kultury wernakularnej takich jak teorie spiskowe czy ruchy antyszczepionkowe etc. to zjawisko ciągłego „majsterkowania” widać szczególnie wyraźnie. Do tej pory efekty twórczego

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 63 – 64.

<sup>18</sup> Tamże, s. 64 – 65.

<sup>19</sup> Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, dz. cyt., s. 17.

<sup>20</sup> John Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej...*, dz. cyt., s. 19.

odbioru kultury popularnej miały miejsce raczej w domowym czy kinowym zaciszu. A dziś, dzięki mediom elektronicznym, są dostępne dla badaczy w bardziej bezpośredni i policzalny sposób. Najważniejsze jednak, iż mogą się realizować w skali daleko większej niż było to do pomyślenia jeszcze 30 lat temu. I to właśnie skala zdaje się wytyczać aktualnie zasadniczą różnicę między folklorem tradycyjnym a współczesnym, między dawną kulturą typu ludowego a kulturą popularną.

Uczestnicy kultury cyfrowej, niezależnie od tego, czy zostawiają komentarze pod odbieranymi przez siebie tekstami kultury, udostępniają je, oceniają, oznaczają emotikonami itp. czy też nie dokonują żadnej z tych czynności, i tak nie pozostają odbiorcami całkowicie biernymi. Kreują oni bowiem podczas sieciowej aktywności i później określone **znaczenia**, współtworząc w ten sposób cały ich żyjący i zmieniający się system, który Storey określa nie tylko jako kulturę popularną, ale po prostu kulturę – rozumianą jako sposób naszego bytowania w świecie oraz współkształtowania go. To również teza Johna Fiskego.

Najlepszą ilustracją tej tezy jest fakt, że kultura popularna, mimo globalnego zasięgu, działania oddolnych grup o różnych upodobaniach, stała się w znacznej mierze szeregiem niewielkich **nisz**, znajdujących sobie oddanych odbiorców (tzw. kultura fanowska<sup>21</sup>). Nie wyklucza to zresztą występowania niezwykle popularnych fenomenów o zasięgu szerokim bądź wręcz powszechnym, jak np. analizowany przez Limor Shifman fenomen tańca zapożyczonego z teledysku *Gangnam Style* południowokoreańskiego muzyka Park Jae-sanga zwanego PSY<sup>22</sup>. Dobrym przykładem funkcjonowania kultury popularnej jako szeregu nisz jest ewolucja platformy YouTube (obecnie będącej częścią usług firmy Google), która stała się rodzajem globalnej telewizji internetowej. W dzisiejszej dobie funkcjonowanie serwisu YouTube<sup>23</sup> polega w coraz większym stopniu na subskrybowaniu przez użytkowników wybranych przez nich kanałów (w dużej części na podstawie podpowiedzi serwisu, sugerującej materiały na podstawie ich popularności oraz poprzednich wyborów danego użytkownika), co wyraźnie wskazuje kierunek rozwoju kultury cyfrowej jako systemu nisz<sup>24</sup>. Do konkretnych nisz trafiają użytkownicy na skutek swych wcześniejszych wyborów,

<sup>21</sup> Por. na temat tego fenomenu jako fragmentu dzisiejszego netloru: Aldona Kobus, Joanna Krzyżanowska, *Słownik fandomu i fanfiction*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt. s. 301 – 359.

<sup>22</sup> Por. na ten temat zwłaszcza Limor Shifman, *Memes in Digital Culture*, The MIT Press, Cambridge, London, Massachusetts 2014.

<sup>23</sup> Por. artykuł Jean Burgess, 'All Your Chocolate Rain Are Belong to Us?' *Viral Video, YouTube and the Dynamics of Participatory Culture* [w:] *Video Vortex Reader: Responses to YouTube*, Institute of Network Cultures, Amsterdam 2013, s. 101 – 109, cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie WWW: <http://eprints.qut.edu.au/18431/1/18431.pdf>.

<sup>24</sup> Najbardziej wpływowym teoretykiem wizji kultury, która po rewolucji cyfrowej coraz bardziej staje się systemem zróżnicowanych nisz, jest amerykański blogger i redaktor magazynu „Wired” Chris Anderson.

systemów komentarzy, poleceń znajomych. Zarówno tych znajomych, z którymi użytkownicy porozumiewają się w obiegu internetowym, m.in. poprzez portale społecznościowe, jak i tych funkcjonujących w świecie rzeczywistym – choć wielu współczesnych teoretyków twierdzi zresztą, że takie rozróżnienie na świat rzeczywisty i wirtualny nie jest już uprawnione, gdyż przenikają się one ze sobą<sup>25</sup>.

Coraz bardziej znaczący udział aktywności odbiorców w sposobie funkcjonowania kultury popularnej oraz obecność w jej obrębie szeregu nisz, do których kierują się odbiorcy, sprawiły, że liczni badacze za adekwatny model nowej kultury partycypacji uważają **gry**, zwłaszcza komputerowe, wraz z całym towarzyszącym im kontekstem (immersja w świat gry, interaktywność, regularna stymulacja ośrodka nagrody w mózgu, zaangażowanie emocjonalne odbiorców skutkujące powstaniem kultury fanowskiej oraz tworzeniem własnych wariantów rynkowych produktów, ich personalizacji poprzez system „skórek” czy „awatarów” itd.).

#### 4.3. Gra jako model kultury – interaktywność użytkowników

##### i ich uczestnictwo w roju „prosumentów”

Co istotne, powstanie nowego systemu funkcjonowania kultury spowodowało proces jawnego domagania się przez niedawnych „konsumentów” udziału w produkcji dóbr kultury popularnej. Jak wskazują kulturoznawcy Jon Dovey oraz Helen W. Kennedy, duża w tym zasługa gier komputerowych, gdyż w dzisiejszym świecie „gra stanowi ważną **siłę strukturyzującą nasze codzienne życia** – siłę, która tworzy podmioty dostosowane do nowego »społeczeństwa cyfrowego« wraz z zasadniczym pojęciem **interaktywności**”<sup>26</sup>. Model angażujący uczestników w grach (zwłaszcza komputerowych) funkcjonuje obecnie znacznie szerzej – jako tzw. „grywalizacja”<sup>27</sup> jest skutecznym sposobem motywowania

---

W swojej w bestsellerowej książce *The Long Tail* prognozuje skutki takie modelu kultury dla gospodarki; por. Chris Anderson, *The Long Tail. Why the Future of Business is Selling Less of More*, Hyperion Publishers, New York 2006.

<sup>25</sup> Jednym z prekursorów takiego ujęcia jest kanadyjski medioznawca Derrick de Kerckhove, jeden z kontynuatorów i interpretatorów myśli Marshalla McLuhana, który już w 1995 w książce *The Skin of Culture* (wydanie polskie *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, przeł. Witold Sikorski, Piotr Nowakowski, Wydawnictwo Mikom, Warszawa 2001) pokazał, jak nasza tożsamość i jej psychologiczne podłoże jest uzależnione od technologicznych ekstens człowieka (zwłaszcza tych elektronicznych) oraz jak w kulturze współczesnej dokonuje się rzutowanie tożsamości na rozmaite ekrany i czym taki proces skutkuje.

<sup>26</sup> Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, dz. cyt., s. 7.

<sup>27</sup> Por. na ten temat Paweł Tkaczyk, *Grywalizacja. Jak zastosować mechanizmy gier w działaniach marketingowych*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2012.

w psychologii (zwłaszcza w psychologii biznesu), w zarządzaniu, w wielu gałęziach marketingu, w edukacji dzieci, młodzieży i dorosłych itd.

Wróćmy do centralnego dla badania gier zjawiska interaktywności. Henry Jenkins, badacz m.in. tego tematu, twierdzi, że owa „interaktywna widowia” stanowi zagrożenie dla zakładanej w dobie kultury masowej „opozycji pomiędzy oporem a inkorporacją” przemysłu kulturowego, ponieważ domaga się w nim udziału i produkcji. Według amerykańskiego teoretyka mediów cyfrowych, stara retoryka opozycji zakładała istnienie świata, w którym konsumenci mieli zbyt mało bezpośredniej władzy, by kształtować zawartość mediów, i w którym istniały ogromne bariery uniemożliwiające wejście na rynek z jakimś produktem kultury. Tymczasem „nowe cyfrowe środowisko rozszerza możliwości archiwizowania, komentowania, przywłaszczania sobie i ponownego wprowadzania do obiegu produktów medialnych”<sup>28</sup>.

To zjawisko jest szczególnie widoczne w różnych nurtach **kultury fanowskiej**. Są w nich obecne m.in. takie zjawiska, jak towarzyszące „kultowym dziełom” tzw. fanfiki (z ang. *fanfiction*, czyli twórczość fanów zainspirowana danym dziełem literackim czy filmowym, stanowiąca „ciąg dalszy” lub rozwijająca nowe wątki, częstokroć w sposób alternatywny do przyjętych konwencji – np. wprowadzanie tematyki erotycznej, gejowskiej etc. w fanfikach opierających się na literaturze dziecięcej, np. cyklu o Harrym Potterze autorstwa J.K. Rowling) czy filmiki kręcone przez fanów własnym sumptem i sprzętem (np. towarzyszące sadze *Gwiezdnych Wojen*). Podobnie tak zwane **mody** (tworzone przez fanów modyfikacje) gier komputerowych często zdobywają sobie znaczną popularność i własnych zwolenników, a dla twórców-amatorów są niekiedy okazją do zaistnienia w danej branży w charakterze profesjonalistów. Jak piszą Dovey i Kennedy, praktyki współtworzenia gier przez fanów są interwencjami, które pomagają stworzyć z tej rozrywki bardziej zróżnicowane i bogatsze kulturowo medium, a jednocześnie jasno ukazują kierunek zmian, które prowadzą ku uczestniczącej kulturze mediów<sup>29</sup>.

Gracze-twórcy nie tylko tworzą więc własne modyfikacje gier, ale także:

- tzw. machinimy (czyli taką formę animacji graficznej, która pozwala nagrać swoje własne „przejście” danej gry, reakcje na nią, np. przerabianie ulubionego bohatera, zabawne dialogi, często z kontekstem erotycznym,

<sup>28</sup> Henry Jenkins, *Complete Freedom of Movement: Video Games as Gendered Play Spaces*, artykuł dostępny pod adresem internetowym: <http://web.mit.edu/21fms/www/faculty/henry3/pub/complete.html>, dostęp 10 marca 2016.

<sup>29</sup> Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, dz. cyt., s. 157.

programowane jako element „kanonicznej” gry, np. jako „niespodzianka”, czekająca na graczy w konkretnej lokacji na danym poziomie gry),

- obrazy czy skórki (czyli kolorowe tekstury, które można nakładać na określone przedmioty w grze i dzięki temu dostosować ją do swoich wyobrażeń).
- gracze zrzeszają się także w osobne grupy w danej grze społecznościowej, np. grupa kobiet-graczy w uważanej za „męską” strzelance pt. *Quake 2* skupiona wokół hasła „Jestem kobietą, skopię ci tyłek”<sup>30</sup>.

Producenci znanych gier komputerowych od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych doceniają twórczość fanów, udostępniając tzw. silniki gry (pierwszym był opublikowany przez wytwórnię Valve kod źródłowy gry *Doom*) oraz edytory poziomów i pakiety do tworzenia modów. Dzięki temu użytkownicy mogą o wiele łatwiej wprowadzać zmiany do znanych gier, a nawet tworzyć zupełnie nowe tytuły, mało przypominające swoje oryginały. Modyfikacje te przyczyniają się do zwiększenia popularności oryginalnych gier, a cała działalność „prosumentów” (twórców-graczy), emergentna, oddolna i nienastawiona na zysk finansowy, jest urzeczywistnieniem modelu **kultury partycypacji**. Ich twórczy wysiłek nie bez powodu jest często porównywany przez teoretyków do „mrówczej pracy”<sup>31</sup> – każdy z prosumentów, dokładając własną cegielkę, tworzy w sumie nową jakość, przez co przyczynia się bezpośrednio do nowego funkcjonowania tego medium – ciekawszego, bardziej otwartego na różnice i indywidualne punkty widzenia oraz bogatszego kulturowo.

Jak pisze Sue Morris, „w wieloosobowych grach (typu FPS, czyli *first person shooter*) sama »gra« jest nie tylko komercyjnym programem używanym przez graczy, ale zbiorem powstającym dzięki fuzji twórczych wysiłków dużej liczby jednostek – zarówno profesjonalistów, jak i amatorów (...). Jako forma mediów współtwórczych, gry FPS [w tych wersjach, w których gracz jest podłączony do internetu – przyp. M.M.] zaoferowały nowe rodzaje uczestnictwa, które doprowadziły do wytworzenia się struktur społecznościowych i praktyk zmieniających sposób, w jaki rozwija się gry i aktywność graczy”<sup>32</sup>. Tym samym cyfrowe „mrowisko”, skupiające fanów gier, ich twórców, modderów etc., serią drobnych, oddolnych wysiłków przekształca sieciowe środowisko (*environment*), by stało się ono lepiej

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 164.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Sue Morris, *Wads, Bots and Mods: Multiplayer FPS Games as Co-Creative Media*, [w:] *Level Up, Digital Games Research Conference Proceedings*, red. Marinka Copiej, Joost Raessens, DIGRA Publishing, Utrecht 2003, s. 8, cyfrowa kopia oryginału znajduje się pod adresem WWW: [www.digra.org/digital-library/publications/wads-bots-and-mods-multiplayer-fps-games-as-co-creative-media](http://www.digra.org/digital-library/publications/wads-bots-and-mods-multiplayer-fps-games-as-co-creative-media), dostęp 12 marca 2016.

dostosowane do potrzeb swoich użytkowników. A ich wspólny twórczy wysiłek zmienia z kolei oblicze całej współczesnej kultury. Gra nie jest już jedynie kompletnym, niezmiennym produktem, oferowanym użytkownikom za określoną kwotę, lecz staje się „owocem pracy całego roju” zaangażowanych w nią twórców, fanów i graczy, wymieniających się częstokroć rolami.

Tę tendencję widać także w wypadku prostych, wieloosobowych gier – w nich także rośnie poziom uczestnictwa i zaangażowania graczy, często bardzo młodych. Najprostsze zaangażowanie i oddolną promocję wspiera system nagród – np. za udostępnienie faktu, że gra się w daną grę w mediach społecznościowych, użytkownik może pobrać nową, spersonalizowaną skórę, co będzie jego awatar odróżniać od innych. Takie proste gry rozgrywane w trybie multiplayer także realizują dominujący obecnie model partycypacyjny – stąd też ich popularność. Wiele z tych nieskomplikowanych, niezwykle często wybieranych przez użytkowników gier online w rodzaju *Slither.io* (czyli z angielskiego „Robal.io”), *Splix.io* czy *Wormax.io* (wszystkie nazwy nawiązują do cyfrowych „robaków”) nieprzypadkowo obiera za bohaterów walczące czy współpracujące ze sobą rozmaite „robale”, w które wcielają się gracze (rys. 2.4.1). Także sposób funkcjonowania graczy oraz ich „robaczywych” awatarów przypomina raczej dynamiczną pracę roju, do którego wciąż dochodzą i który współtworzą wciąż nowi członkowie, uwijając się w nieustającej walce, wzajemnym pożeraniu, kooperacji, zdobywaniu punktów i udogodnień, nowych „skórek” etc.



Ilustracja. 2.4.1. Popularna gra sieciowa Wormax.io. Jej zasady to: pokonaj przeciwników-robale, pożryj ich ciała (na ilustracji to świetlista substancja – uwaga, gracze mogą być radioaktywni!), a tym samym utucz się na nich, stając się wielkim superrobalem; zdobywaj usprawnienia i współpracuj z przyjaciółmi w trybie multiplayer

Źródło: <http://www.evigames.com/game/show/wormax.io>, dostęp 17 grudnia 2017

\* \* \*

Gry komputerowe są tak doskonałym przykładem „siły strukturyzującej nasze codzienne doświadczenia” także z uwagi na kolejną cechę, wiążącą je głęboko z dzisiejszą

kulturą popularną – chodzi tu mianowicie o **intermedialność**. Jak zwraca uwagę autor syntezy teoretycznej tego zjawiska, Konrad Chmielewski<sup>33</sup>, istotny jest tu aspekt komunikacyjny, tak jak w wypadku innych pojęć z prefiksem „inter–”, czyli również intertekstualności, interaktywności i interfejsu. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, że te wszystkie pojęcia obecnie wskazują na **relacyjność** w procesach komunikowania pomiędzy dziełem sztuki a odbiorcą oraz między samymi komunikatami (tekstami kultury). Wspomniane teksty wchodzą w liczne i złożone relacje, ponieważ szeroko „funkcjonują w systemie społecznym, wyznaczając tym samym nową sferę wzajemnych oddziaływań, w której dochodzi do wymiany między przekazami medialnymi<sup>34</sup>”. Na plan pierwszy wysuwa się tu więc pojęcie **relacji** między samymi mediami oraz ich użytkownikami, a także konieczność ciągłego uzgadniania kontekstu<sup>35</sup>, w którym te pojęcia i obejmowane przezeń teksty funkcjonują. Dochodzi tutaj stosunkowo nowa tradycja filozoficzna ujmowania owej **przestrzeni „między”**, która zdaje się tracić swój pierwotny sens bycia granicą, a staje się istotną przestrzenią kształtowania się nowych wartości, autonomizuje się i „umacnia” w metaforach, takich jak m.in. „nomadyzm”, „internetowa nawigacja” czy właśnie „interaktywność”<sup>36</sup>.

Te pojęcia zyskują swe ukonkretnienie w poszczególnych tekstach współczesnej kultury popularnej. W wypadku gier komputerowych zwłaszcza rozpowszechnienie analizowanych tu pokrótce modów przyczyniło się do zwiększenia intensywności zjawiska intermedialności tego typu rozrywki. Olli Sotamaa zestawia niezliczoną mnogość modów, których gracze podłączeni do internetu mogą używać w grze *Quake III Arena*. W światach gry udostępnianych przez te modyfikacje użytkownicy mogą korzystać z najróżniejszych awatarów, zmieniając „zwykłą” rozgrywkę w intermedialny spektakl. Maximus z filmu *Gladiator* może w nim walczyć z Terminatorem, Darthem Vaderem, a Neo z filmu *Matrix* może zmierzyć się z mrówką Flikiem z animacji *Dawno temu w trawie*, z ekstra wsparciem w postaci rodziny Simpsonów, jeśli zachodzi taka konieczność<sup>37</sup>. Te „praktyki

<sup>33</sup> Konrad Chmielecki, *Intermedialność jako fenomen ponowoczesnej kultury*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 2 (52), s. 118 – 137, cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie WWW: [http://www.academia.edu/3840357/Poj%C4%99cie\\_i\\_fenomen\\_intermedialno%C5%9Bci](http://www.academia.edu/3840357/Poj%C4%99cie_i_fenomen_intermedialno%C5%9Bci).

<sup>34</sup> Tamże, s. 118.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 120.

<sup>36</sup> Krystyna Wilkoszewska, *Prefiksy w roli wyznaczników współczesności*, [w:] *Intermedialność w kulturze końca XX wieku*, red. Andrzej Gwóźdź i S. Krzemień-Ojak, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans-Humana, Białystok 1998, s. 14.

<sup>37</sup> Olli Sotamaa, *Computer Game Modding, Intermediality and Participatory Culture*, University of Tampere, artykuł opublikowany w witrynie: [http://people.uta.fi/~olli.sotamaa/documents/sotamaa\\_participatory\\_culture.pdf](http://people.uta.fi/~olli.sotamaa/documents/sotamaa_participatory_culture.pdf), cyt. za: Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, dz. cyt., s. 171.



intermedialności”, jak nazywa je Sotamaa, cechuje brak dyscypliny – są one twórczymi, pełnymi humoru adaptacjami oprogramowania, sięgającymi często *ad absurdum*, gdy typową „strzelankę” typu *first person shooter* jak *Quake 3* zmienia się w paintball (zmodyfikowana gra pt. *Q3 Paintball*), świat naśladujący udatnie i z odwzorowaniem wszystkich szczegółów *Dziki Zachód (Western Quake 3)* lub panujące w nim prawa fizyki stają się analogiczne do tych panujących w filmie *Matrix (Matrix Quake 3)*. Sposób powstawania tych swoistych „brikolazy” (oddolnych, anonimowych, zawierających często emancypacyjny czy „wywrotowy” ładunek treści, tworzonych amatorsko, bez wsparcia w postaci instytucji, systemu państwowego czy jakichkolwiek gratyfikacji finansowych) oraz funkcjonowania wśród graczy zbliża je do folkloru czy też kultury wernakularnej<sup>38</sup>.

Modyfikacje idą także w innych kierunkach – wersja gry *Quake* pt. *Political Arena* pozwala grać jako republikanin bądź demokrata (celem jest zdobycie flagi). Natomiast wersja *Usurper* zajmuje się światem po 11 września zmagającym się z zainicjowaną przez prezydenta Busha „wojną z terroryzmem”, w którym gracze mogą wybrać między awatarami funkcjonariuszy państwa (częstokroć najprawdziwszych, choć „usankcjonowanych prawem”, terrorystów, jak sugerują twórcy) oraz fundamentalistów. Gry stały się więc nie tylko intertekstualne (jak wiele wysokobudżetowych oficjalnych produkcji, por. np. kolejne części wyprodukowanej w Polsce gry *Wiedźmin*), ale „świadome politycznie”, jak konkluduje Sotamaa. Dają one swoim graczom możliwość inteligentnej rozrywki oraz wyboru ideologicznego, będąc przy tym okazją do refleksji oraz szansą na poznanie poglądów moddera (twórcy modyfikacji) bądź grupy przezeń reprezentowanej. Ale także okazją do wirtualnego „wcielenia się” w postacie reprezentujące różne strony politycznej i ideologicznej barykady oraz do podejmowania działań poprzez takich wirtualnych aktantów, dzielących poglądy i obraz świata danego gracza.

W grach komputerowych (m.in. dzięki zjawisku immersji<sup>39</sup>) doskonale uwidocznia się kolejna cecha kultury popularnej: jej uwikłanie w przyjemność<sup>40</sup> odbiorcy, a szerzej jej

<sup>38</sup> Por. Marcin Napiórkowski, Artur Szarecki, Paweł Dobrosielski, Piotr Filipkowski, Olga Kaczmarek, *Kultura wernakularna. Antropologia projektów nieudanych*, „Kultura Współczesna” 2015, nr 3, s. 14 – 26.

<sup>39</sup> Więcej na ten temat Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, dz. cyt., s. 133 – 155.

<sup>40</sup> Rozumianą tu nie po Barthesowsku (jako wpisywanie się w regulowany społecznie konstrukt naszej tożsamości – w opozycji do rozkoszy, będącej próbą wymknięcia się tym narzuconym regułom), lecz kontrolowanym przez jednostkę zaspokajaniem określonych potrzeb, por. Marek Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, dz. cyt., s. 35 – 36.

nieodzowne wpisywanie się w jego potrzeby<sup>41</sup>. To wpisanie może wręcz prowadzić do uzależnień – natychmiastowa gratyfikacja obecna w grach prowadzi do częstego wydzielania dopaminy, co skutkuje efektem uzależniającym, obecnym w różnym stopniu w wypadku używek, pornografii, ale także np. sportu. Stąd chęć – wsparta systemem motywacyjnym w postaci rosnącej rangi zależnej od liczby zdobytych punktów, pokonanych przeciwników etc. – by wciąż na nowo wcielać się w rozmaite postacie, zwłaszcza tak popularne awatary przedstawiające konkurujące ze sobą rozmaite „robale”. W ten sposób gra sama staje się w różnym stopniu „praktyką codzienności”, niezbędną w rozkładzie dnia lub tygodnia, potrzebą o sile tak naglącej, że aż bliskiej nałogowi.

Jednak prosta stymulacja ośrodka nagrody w mózgu to nie cały sekret przyjemności, jaką są gry komputerowe i inne zjawiska kultury cyfrowej. Jak twierdzi Marek Krajewski, warunkiem popularności danego tekstu kultury jest nie tylko dawanie jednostkom powodów do zadowolenia i satysfakcji płynących z percypowania danych przekazów czy uczestnictwa w konkretnych zdarzeniach, lecz **wieloznaczność i otwartość interpretacyjna** tych przekazów, zjawisk i osób<sup>42</sup>. Chodzi tu o taki typ otwartości przekazu, mającego potencjał włączenia się w uniwersum kultury popularnej, który pozwala ludziom zróżnicowanym ze względu na płeć, wiek, wykształcenie, status materialny czy posiadany kapitał kulturowy wpisywać się weń ze swoimi potrzebami, refleksjami, wyobrażeniami.

Taki komunikat otwarty pozwala na samorealizację osobom różniącym się między sobą, mogąc pomieścić w sobie różnorodność ludzkich pragnień, potrzeb, aspiracji (w odróżnieniu od tradycyjnie rozumianej kultury kanonicznej, którą tworzy nie tylko w miarę stabilny zespół dzieł i przekazów, ale i pewien zestalony sposób ich odczytań oraz interpretacji)<sup>43</sup>. W analizowanych wyżej „modach”, czyli zaprojektowanych i oddolnie współtworzonych przez fanów grach, mechanizm opisany przez de Certeau i Fiskego staje się jawną strategią twórczego oporu odbiorców-twórców, wpisaną w sam „otwarty” na różne potrzeby i spojrzenia tekst kultury.

\* \* \*

Z charakteru dzisiejszej kultury popularnej, w którą nieustannie „grają” odbiorcy, wynika więc jasno – jeśli w jej tekstach nadal obecne jest robactwo, to jego obecność musi odpowiadać na jakieś potrzeby kulturowych „graczy”. Na swój sposób wyjaśnia to teoria

---

<sup>41</sup> Potrzebę rozumiem za Bronisławem Malinowskim jako kulturowy sposób odpowiedzi (w szeregu zależnych od kontekstu instytucji) na konkretne uwarunkowanie biologiczne.

<sup>42</sup> Marek Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, dz. cyt., s. 36.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 36 – 38.

mitologizacji świata natury, sformułowana przez Rogera Caillois. Zwrócił on uwagę na istnienie zjawiska **ewokacji** – niektóre obiekty przyrody mają zdolność silnego oddziaływania na nasz układ afektywny oraz przywoływania intensywniejszych uczuć. Takim archetypowym zjawiskiem przyrody, budzącym silne emocje są na przykład przedstawiciele gatunku *mantis religiosa* i pokrewnych, czyli modliszki. Jak zauważa francuski badacz, „modliszka jest ideogramem realizującym w świecie zewnętrznym wirtualne tendencje sfery uczuć<sup>44</sup>” – czyli ludzkie afekty, dążenia, także te związane ze sferą popędową. W postaci modliszki otrzymują wyrazistą ewokację, czytelny symbol.

Do głębszej analizy myśli Cailloisa powrócę w następnym rozdziale pracy przy okazji analizy konkretnych przykładów owadziej fauny w tekstach kultury popularnej. W tym miejscu istotne jest przede wszystkim rozpoznanie tego badacza, że wyobraźnia zbiorowa odpowiednio opracowuje wybrane elementy natury, by przekształcić je w nośny mit, symbol. Funkcjonuje on potem nie tylko w języku, lecz także w rozległej sieci rozmaitych tekstów i intertekstów kultury, zwłaszcza tych posiłkujących się obrazem. Ta kontynuacja natury przez ludzką świadomość – tak znakomicie widoczna w postaci modliszki – sprawia, że peryferyjne z punktu widzenia nierolniczej kultury cyfrowej *images* owadów są żywo obecne w świecie kultury popularnej, a znaczenia powiązane z różnymi przedstawicielami owadziej fauny oraz samego „robactwa” nadal funkcjonują w różnych mediach i tekstach, wybieranych i współtworzonych przez użytkowników tej kultury. W eseju o modliszce Caillois odpowiada na pytanie, dlaczego wyobraźnia ludzka jest zainteresowana obrazami owadów i innych *images* ze świata natury, które działają tak silnie i przez wieki na naszą wyobraźnię. Według niego te wyraziste ewokacje, różnego rodzaju wyobrażenia modliszek i ich pobratymców, stały się ideogramem tego, co chcielibyśmy zrobić, ale kultura oddzieliła nas od instynktownych pragnień, przez co nie mogą one być zrealizowane bezpośrednio, ale są obecne w warstwie obrazów i symboli.

#### 4.5. W krainie konkurujących memów – jak funkcjonuje folklor w sieci

„Istnienie utworu ludowego zaczyna się dopiero wówczas, gdy zostanie on przyjęty przez określoną wspólnotę; co więcej, istnieją tylko te jego elementy, które wspólnota sobie

---

<sup>44</sup> Roger Caillois, *Modliszka*, [w:] tegoż, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wybór Maciej Żurowski, wstęp Jan Błoński, przeł. Jan Błoński, Jerzy Lisowski, Krystyna Dolatowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 123 – 144.

przyswaja” – twierdzili klasycy teorii folkloru, Roman Jakobson i Piotr Bogatyriew<sup>45</sup>. Badacze ci mówią o orientacji szeroko rozumianego „tekstu poetyckiego” na *langue*, czyli na zespół konwencji przyjętych przez określoną wspólnotę dla zapewnienia zrozumiałości *parole*. Nosiciel folkloru odtwarza więc dany tekst w zgodzie z obowiązującymi społecznymi normami (*langue*). Istnieją one poza konkretnym tekstem folkloru (*parole*), niejako go z zewnątrz programując oraz czyniąc zrozumiałym dla wspólnoty. Jedynie teksty zorientowane na *langue* mogą zostać utrwalone i powielane jako anonimowe teksty folkloru, inne – przepadną jako jednostkowe wypowiedzi (w ten sposób Jakobson i Bogatyriew wskazują na opozycję między tekstem folkloru a tekstem literackim, zorientowanym na odautorską, indywidualną wypowiedź).

Folklor w rozumieniu Bogatyriewa i Jakobsona: anonimowy utwór, który zostaje zweryfikowany przez sito społecznej selekcji, a następnie utrwalony oraz powielany w obiegu, z uwzględnieniem wariantowości – nadal pozostaje kategorią skuteczną i atrakcyjną teoretycznie dla badaczy folkloru internetowego<sup>46</sup>. Zwracała na to uwagę Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, upatrując w nowoczesnej wykładni folklorystyki, swoistej „memetyki”, nauki o „szerzeniu się, replikacji i ewolucji memów »bez autorstwa«”<sup>47</sup>:

Folklorystyczne interpretacje dróg transmisji od wykonawcy do wykonawcy i pozaosobowego istnienia dzieła folkloru w systemie (...) potwierdzają w znacznym stopniu założenia koncepcji memetycznych. Te zaś pozwalają budować nowoczesną wykładnię folklorystyki, przez całe dziesięciolecia poszukującej sposobu pogodzenia (...) indywidualnego, sprawczego podmiotu (Autora) z podmiotem zbiorowym lub jego zupełnym brakiem (...)”<sup>48</sup>.

Przywołana i analizowana przez Dobrosławę Wężowicz-Ziółkowską memetyka traktuje rozprzestrzenianie się komunikatów mentalnych po części analogicznie do „zachowania” genów – jako jednostek mających na celu samoreplikację oraz dostosowanie do środowiska<sup>49</sup>. Takie podejście metodologiczne wraz z konstatacją o ponownym

<sup>45</sup> Roman Jakobson, *Folklor jako swoista forma twórczości*, dz. cyt., s. 310.

<sup>46</sup> Por. Piotr Grochowski, *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 41 – 64 oraz Jan Kajfosz, *Faktoid i mistyfikacja w nowych mediach, czyli o strategiach czarowania umysłu*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 65 – 90 oraz prace analityczne z tego tomu, bezpośrednio aplikujące metodologiczne postulaty Grochowskiego i Kajfosa do badania danych zjawisk folkloru internetowego.

<sup>47</sup> Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, s. 247.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Szerzej o memetyce w dalszej części tego rozdziału.

„uludowieniu”<sup>50</sup> współczesnej kultury pod wpływem spontanicznej i zachodzącej na ogromną skalę wymianie komunikatów w internecie i mediach elektronicznych epoki Web 2.0<sup>51</sup> skutkują otwarciem szerokiego pola badawczego – obiegowej twórczości „cyfrowych tubylców”<sup>52</sup> – m.in. memów internetowych, żartów obrazkowych, łańcuszków, legend miejskich, animacji, bajek, dowcipów itd.

Przyjrzyjmy się najpierw pokrótce statusowi samych memów. Pojęcie to wprowadził brytyjski biolog Richard Dawkins w ostatnim rozdziale swojej książki *Samolubny gen* (wyd. 1976), nie w celu fundowania nowej gałęzi wiedzy nauk społecznych (memetyki), lecz by lepiej zilustrować swoją tezę o ewolucji replikatorów jako samolubnych jednostek dziedziczności<sup>53</sup>. W biologii za wzorcowy replikator przyjęto uznawać gen, jednak Dawkins zasugerował istnienie także pozabiologicznych replikatorów, odpowiedzialnych za ewolucję kulturową – memów. Biolog ten stworzył koncepcję „kulturowego replikatora” po to, by wzmocnić swą tezę dotyczącą samolubnych genów i pokazać, że procesy selekcji i dostosowania mogą zachodzić również na wyższym poziomie organizacji informacji – czyli w kulturze. Nie był tu bynajmniej pierwszym teoretykiem tego typu zjawiska<sup>54</sup>, ale to właśnie

<sup>50</sup> O ponownym „uludowieniu” kultury współczesnej za sprawą wpływu internetu i narzędzi Web 2.0 por. Piotr Grochowski, *Lud internetowy i jego folklor...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>51</sup> Jak píše Piotr Grochowski, około roku 2005 nastąpił szczególny moment „w rozwoju tych neoludowych form partycypacji w cybelkutrze”, które wiązały się z reorientacją usług dostępnych w internecie na „kreowanie interakcji użytkowników internetu z jego operatorami głównie poprzez udostępnianie **prostych i bezpłatnych narzędzi i usług dostosowanych do potrzeb internautów**”. Piotr Grochowski, *Lud internetowy i jego folklor. Wprowadzenie*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 8 — 9. Ten zwrot został określony przez Tima O'Reilly'ego — wizjonera biznesu i prezesa O'Reilly Media Group — jako **era Web 2.0**, gdzie globalna sieć staje się platformą działań dla jej użytkowników; por. Tim O'Reilly, *What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*, opublikowany 30 września 2005, <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-2.0.html>, dostęp 27 kwietnia 2017. Obrazowej metafory dla oddania istoty tego zjawiska używają Jon Dovey i Helen W. Kennedy: „Wygląda to tak, jakby **towary fordystycznej kultury masowej zaczęły być produkowane z zestawem narzędzi do ich przerabiania**, co wymagałoby od konsumentów przebudowania ich, by dostosować je do swoich potrzeb”. W ten sposób — jak przekonują autorzy w dalszej części wywodu — tworzy się nowa kategoria „prosumenta”, w której bariery między producentem a konsumentem zostały zniwelowane. Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, dz. cyt., Kraków 2011, s. 49, 95 i następne.

<sup>52</sup> Po raz pierwszy pokolenie „urodzonych w cyfrowym świecie” opisał Marc Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants*, „On the Horizon”, October 2001, 9 (5), NCB University Press, dostęp 26 marca 2017 <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>.

<sup>53</sup> Por. Richard Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2012 (trzecie wydanie w języku polskim).

<sup>54</sup> Koncepcję „najmniejszych części kulturowych” wyczerpująco omawia w swojej pracy Dobrosława Węzowicz-Ziółkowska. Najważniejszym „konkurentem” memu jest koncepcja „kulturgenów” zaproponowana przez twórcę socjobiologii i znawcę mrówek, Edwarda O. Wilsona, który wysunął teorię „konsiliencji”, koewolucji genetyczno-kulturowej (por. E. O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. Jarosław Mikos, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012). Jest ona nęcącą próbą przyjrzenia się problemowi ewolucji i jego determinantom bez bezwzględного rozstrzygnięcia, „kto ciągnie za smycz” (geny czy ewolucja kulturowa), czyli Wilson z powodzeniem unika determinizmu zarówno kulturowego, jak i biologicznego (choć ten drugi jest mu często zarzucany z uwagi na recepcję samej socjobiologii). Jednak warto zauważyć, że w późniejszych pracach, właśnie tych poświęconych idei konsiliencji, Wilson używa już Dawkinsowskiego

wymyślona przezeń nazwa „mem” i jego sposób prezentacji „zaraziły” umysły wielu innych badaczy i rozpowszechniły się wśród internautów, a następnie zadomowiły w języku ogólnopolskim. Warto przy tym jednak zauważyć, że przeciętni użytkownicy języka rzadko zdają sobie sprawę nie tylko z pochodzenia terminu, ale i z jego pierwotnego znaczenia – słowo „mem” funkcjonuje powszechnie w znaczeniu „**memu internetowego**” (o którym szerzej za chwilę), a więc jako konkretna „implementacja” samego pojęcia memu w rozumieniu Dawkinsa i jego kontynuatorów. Sam Dawkins zapisał swą słynną już definicję w ten sposób:

Nowym bulionem jest bulion ludzkiej kultury. Dla nowego replikatora potrzebujemy nazwy, która zawierałaby pojęcie jednostki przekazu kulturowego, czy też jednostki naśladownictwa. Pasowałoby tu słowo »mimem«, gdyż wywodzi się z odpowiedniego greckiego rdzenia. Mnie jednak potrzebne jest słowo jednosylabowe, które choć trochę przypominałoby »gen«.

(...) Słowo mimem skróć do słowa »mem«. Jeśli potrzebne byłoby jakieś dodatkowe uzasadnienie, słowo to można również uważać za spokrewnione z angielskim słowem *memory* (pamięć) lub francuskim *même* (taki sam). Przykładami memów są melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań, ale także sposoby lepienia garnków lub budowania łuków<sup>55</sup>.

Już w pierwszym zdaniu zamysł brytyjskiego biologa staje się jasny – płodne środowisko tzw. pierwotnej zupy, w którym doszło do wyłonienia się życia przed trzema miliardami lat i rozpoczęcia jego ewolucji na naszej planecie, zostaje porównane do zasobnego środowiska ludzkiej kultury i wytwórczości. Analogia jest głębsza – nie tylko w obu tych środowiskach doszło do emergentnego wyłonienia się nowych jakości (odpowiednio: życia komórkowego wraz z ułatwiającymi kopiowanie łańcuchami DNA oraz kulturowych replikatorów: memów), ale w obu będą zachodzić analogiczne, ściśle powiązane ze sobą procesy: replikacji, dostosowania i mutacji, a więc procesy ewolucyjne.

W odróżnieniu od genów, memy nie budują jednak własnych maszyn przetrwania, lecz korzystają z tych, których dostarczają geny – czyli z ludzkich umysłów (a ściślej – mózgów) oraz z wytworzonych przez nie technologii. To upodabnia je do innych, znanych przyrodzie organizmów, które pasożytują na maszynach białkowych swoich gospodarzy – wirusów. Nie tracąc czasu na produkcję własnych wehikułów, memy replikują się niczym

---

terminu „mem”, rezygnując ze swego „kultur genu” – widać w tym wybór bardziej nośnego terminu, czyli „zwycięzcę” koewolucyjnego wyścigu. Por. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, *Moc narrativum...*, dz. cyt., rozdział *Koewolucja czy współdzielnosć? Nowa synteza*, s. 155 – 178.

<sup>55</sup> Richard Dawkins, *Samolubny gen*, dz. cyt., s. 266.

„szaleni kopiści”, czyli **metodą wirusową**<sup>56</sup>. Tempo namnażania i docierania do kolejnych żywicieli (ang. *hosts* – osoby skutecznie zainfekowane<sup>57</sup>) przypomina także właściwości wirusów, bakterii, prionów<sup>58</sup> bądź właśnie owadów<sup>59</sup>. Analogia do wirusów jest jedną z podstawowych metafor budujących teoretyczną tożsamość memów (nazywanych właśnie „wirusami umysłu”<sup>60</sup>). Podobnie też do wirusów biologicznych, memy nie czekają na pojawienie się nowych pokoleń nosicieli, ale rozprzestrzeniają się zarówno w transferze pionowym (przekazywanie z pokolenia na pokolenie, tradycyjnie „z ojca na syna”), jak i w poziomym, czyli międzyosobniczo i międzypokoleniowo. Taki rodzaj przekazu, połączony z żerowaniem na nowych technologiach komunikacyjnych, gwarantuje im zdecydowaną przewagę nad transferem genetycznym. Wynika to z faktu, że o ile jeden osobnik o określonym genotypie jest w stanie przekazać go (po części) w niedługim czasie kilkunastu innym osobom, to jeden osobnik zarażony „wirusem umysłu” może przekazać go w krótkim czasie całym tysiącom, jak widzimy to podczas epidemii grypy, ospy itp.<sup>61</sup>.

Między innymi te cechy memu – jego szybkość replikacji (swoista „plenność” szczególnie popularnych memów, które namnażają się w infosferze i na jakiś czas mocno ją dominują<sup>62</sup>) i „przemieszczania się” na wciąż nowe nośniki oraz jego zdolność do mutacji – spowodowały, że w kulturze popularnej memy są metaforyzowane i przedstawiane nie tylko w formach zbliżonych do wirusów czy bakterii, ale także lepiej zdomowionych kulturowo owadów i „robaków”. W języku angielskim weszły do języka ogólnego sformułowania *viral* (dosł. `wirusowy`, termin oznaczający mem internetowy: krótki film, grafikę, element łańcuszka etc., który rozpowszechnia się szeroko wśród użytkowników internetu i mediów elektronicznych, m.in. telefonów komórkowych) oraz *to go viral* (`rozpowszechnić się

<sup>56</sup> Korzystając z terminologii Richarda Brodiego, tak rzecz ujmuję Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska w wystąpieniu pt. „Memy, czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu” wygłoszonym na VII Ogólnopolskiej Konferencji Metodologicznej Medioznawców, Warszawa, 17 – 18 listopada 2016.

<sup>57</sup> Glenn M. Grant, *host* (żywiciel, gospodarz) [w:] tegoż, *Leksykon memetyczny*, dz. cyt., s. 72.

<sup>58</sup> Por. polemika z koncepcją wirusa umysłu – według Biedrzyckiego lepszą analogią dla memów są priony, białka nieszkodliwe dla organizmu do czasu, gdy stają się białkiem infekcyjnym, atakującym układ nerwowy; zob. Mariusz Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Wydawnictwo Prószyński i Sówka, Warszawa 1998.

<sup>59</sup> Więcej na ten temat w dalszej części pracy.

<sup>60</sup> Por. przede wszystkim Richard Brodie, *Wirus umysłu*, przeł. Piotr Turski, TeTa Publishing, Łódź 1997 oraz Susan Jane Blackmore, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2002.

<sup>61</sup> Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, wystąpienie *Memy, czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu* wygłoszonym na VII Ogólnopolskiej Konferencji Metodologicznej Medioznawców, Warszawa, 17 – 18 listopada 2016.

<sup>62</sup> Według Limor Shifman, autorki książki *Memes in digital culture*, tylko takie zjawiska, których globalna popularność odcisnęła swój ślad na kulturze, także w aspekcie oddolnej kreacji fanów, często o charakterze performatywnym (np. utwór *Gangnam style*), zasługują na miano memów internetowych. Por. Limor Shifman, *Memes in Digital Culture*, The MIT Press, Cambridge, London, Massachusetts 2014, rozdział 4. *Defining Internet Memes*, s. 126 – 175.

w szybkim tempie wśród wielu ludzi, zwłaszcza za pomocą sieci internetowej, a następnie poza nią; zarówno w obiegu medialnym, jak i nieformalnym, zbliżonym do folklorystycznego<sup>63</sup>). Status memetyki jako swoistej metateorii kultury w wypadku badania figur „owadzych” i „robaczywych” w popkulturze i cyberkulturze okazuje się więc być szczególny – tu bowiem te biologiczne metafory same nabierają statusu metajęzykowego czy wręcz metateoretycznego.

#### 4.6. Mem internetowy – próba uchwycenia zjawiska

Teoretycy próbują wciąż uchwycić istotę samego memu internetowego, rozumianego jako „flagowe” zjawisko współkształtujące w znacznej mierze dzisiejszą kulturę popularną. Współcześni medioznawcy definiują go jako znak, rozprzestrzeniający się poprzez sieć i odwołujący się przy tym do kultury popularnej, wysokiej czy też sytuacji z życia codziennego. Wiktor Kołowiecki w artykule *Memy internetowe, jako nowy język Internetu*<sup>64</sup> stwierdza:

Memem internetowym możemy zatem nazywać zdigitalizowaną jednostkę informacji (tekst, obraz, film, dźwięk) rozpowszechnianą drogą internetową, która zostaje skopiowana, przetworzona i w tej przetworzonej formie opublikowana w internecie.

Badacz klasyfikuje obecne i kopiujące się w sieci memy na:

- **szablonowe** (realizowane według określonego wzorca, np. demotywatory),
- **komentujące** (zwykle zawierające wyrazistą twarz człowieka lub pysk zwierzęcia oraz emocjonalny i/lub ironiczny komentarz)
- oraz **eksploatujące** (dość niespójna i szeroka grupa memów wykorzystujących podobizny osób publicznych, zaobserwowane wpadki językowe, komentujące w sposób niemal publicystyczny dane zjawiska).

<sup>63</sup> Por. Rick Henderson, *What Does Going Viral Really Mean?*, <http://smartsavvysocial.com/going-viral/>, dostęp: 7 maja 2016.

<sup>64</sup> Wiktor Kołowiecki, *Memy internetowe, jako nowy język Internetu*, „Kultura i Historia” nr 21, 2012, cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem WWW <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/3637>, dostęp 20 czerwca 2017.



Trudno takie sklasyfikowanie ogromnej rzeki memów, płynącej korytami cyfrowego świata, uznać za wyczerpujące oraz niearbitralne. Jak twierdzi Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, teoretyk kultury specjalizująca się w badaniu infosfery, takie klasyfikacje oraz próby definicji memów internetowych trzeba uznać za niewystarczające i nieprzekonujące przede wszystkim ze względu na ich synchroniczność. Nie odpowiadają one na pytania, czym są memy jako zjawisko kulturowe, skąd się wzięły i skąd biorą się w sieci w takim nagromadzeniu, dlaczego są tak aktywne i dlaczego tak silnie oddziałują na odbiorców, budząc ich żywe emocje i pobudzając ich do działania. A także – dlaczego jedne mnożą się w zastraszającym tempie, by zaraz zniknąć z pola widzenia lub przeciwnie, inne zaś pozostają w obiegu przez lata? Odpowiedzi na te pytania dostarcza natomiast teoria ewolucji drugiego replikatora, czyli teoria memetyczna. Przyczyny popularności memów oraz ich szczególny „cykl życiowy” analizują na przykład Henrik Bjarneskans, Bjarne Grønnevik i Anders Sandberg<sup>65</sup>, badając memy tak różne, jak legendy miejskie, wiadomości łańcuszkowe, popularne motywy graffiti „Kilroy was here” czy nawet obszerne systemy religijne.

Autorzy publikacji *Cykl życiowy memów* za jedną z podstawowych cech każdego memu uważają „haczyk” przyciągający nowych nosicieli; może to być część memu lub istotny „ko-mem”, towarzyszący głównemu replikatorowi i usprawniający jego replikację<sup>66</sup>. W ich przekonaniu nosiciel bowiem nie rozpocznie procesu rozpowszechniania memu sam z siebie – musi zostać do tego sprowokowany. Temu służy właśnie „hak”, opierający się na instynktownym wyposażeniu biologicznym, w tym na altruistycznych „ciągotech” naszego gatunku („chcę ustrzec moich krewnych/przyjaciół przed szkodą za życia bądź po śmierci i dlatego pragnę, by uwierzyli w dany mem bądź przynajmniej byli świadomi jego istnienia”), na jawnej groźbie, obietnicy akceptacji społecznej (np. rozśmieszenie audytorium czy zyskanie jego uwagi<sup>67</sup>). Analizowane w dalszej części pracy haki – przykuwające uwagę odbiorcy, sprawiające, że komunikat jest atrakcyjny i jako taki ma potencjał replikacyjny – stanowią istotną część analizowanych memów internetowych i w znacznej mierze decydują o memetycznym potencjale istniejących w sieci tekstów. Według skandynawskich badaczy

<sup>65</sup> Tamże, s. 80 – 81. Pierwszy na ten mechanizm zwrócił uwagę D. R. Hofstadter w pracy *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*, New York 1985, s. 55.

<sup>66</sup> Henrik Bjarneskans, Bjarne Grønnevik, Anders Sandberg, *Cykl życiowy memów*, [w:] *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji. Teorie. Kontrowersje i konteksty. Aplikacje*, wybór i oprac. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009, s. 80.

<sup>67</sup> Kwestię tę rozpatruje szerzej Richard Brodie w *Wirusie umysłu*, mówiąc tu o „czułych punktach” albo wyzwaczach, których stymulowanie ułatwia „wirusom umysłu” pokonywanie mechanizmów obronnych psychiki. Por. Richard Brodie, *Wirus umysłu*, dz. cyt.

zjawiska, memy mają swój „cykl życiowy”, porównywalny do cyklu rozwojowego pasożytów:

- w fazie **transmisji** (przekonania, idee, historie, wzory, instrukcje, informacje) muszą zostać **zakodowane** w jakimś medium – np. łańcuszki św. Antoniego i ich niezliczone alternacje, niegdyś przesyłane listem, a dziś różnymi sposobami elektronicznymi (social media, SMS);
- w fazie **odkodowania** mem ulega odczytaniu oraz zrozumieniu w umyśle odbiorcy;
- w fazie **infekcji** mem ulega utrwaleniu i zapamiętaniu w umyśle odbiorcy – staje się częścią jego wyposażenia mentalnego; w tym momencie istotne są aspekty motywacyjne takiego zainfekowania umysłu:
  - większość memów używa **groźby i/lub przynęty** (*baits and threats*) – np. systemy religijne i ideologiczne zakładają system nagród dla swoich wyznawców oraz kar dla przeciwników bądź nawet obojętnych na ich siłę memetycznego oddziaływania; podobny system stosują także łańcuszki;
- w fazie **zakodowania i rozpowszechnienia** zainfekowany memem utrwała go w różnego typu mediach i propaguje go wśród innych;
  - nosiciel memu także musi zostać zmotywowany do działania – tu działają „haki”, np. uznanie społeczne i śmiech uznania będzie „haczykiem” do podzielenia się dowcipem; reakcja emocjonalna słuchaczy oraz chęć bycia „dobrze poinformowanym” posłuży rozpowszechnianiu się np. legendy miejskiej czy plotki;
  - **mutacje** mogą zachodzić w każdej fazie cyklu życiowego memów, choć niektóre z nich mają zabezpieczoną wysoką wierność kopiowania (por. np. modlitwa „Ojcze nasz”);
  - mem może trwać w **uśpieniu**, a nagle ożywić się w sprzyjającym kontekście kulturowym – badacze legend miejskich także zauważyli taką prawidłowość w okresie długiego trwania *urban legends*.

Memy internetowe należy więc analizować jako odmianę replikatora kulturowego, z charakteryzującym go cyklem życiowym oraz szczególną podatnością na rozmaite mutacje. Jako odmiana jednostki kulturowej dziedziczności, mem internetowy jest bowiem **plastyczny**

**i podatny na replikację** (*replicable and malleable*)<sup>68</sup> – te dwie cechy znacząco ułatwiają każdemu memowi zyskanie większego wpływu na swoich odbiorców. Warto jednak zauważyć, że mimo pozornej „ulotności”<sup>69</sup> memów internetowych oraz ciągłej zmienności ich form graficznych czy też postaci elektronicznej, wpisują się one często w większe całości – **mempleksy**. To właśnie zdolność przetrwania, siłę dostosowania i możliwość mutacji tych większych jednostek warto badać. W ten sposób np. Wojciech Jaracz, badając mempleks związany z katastrofą smoleńską, przebadał, jak wpisują się weń i na nowo aktualizują m.in. motywy mesjanistyczne, Polski jako przedmurza i ostoji chrześcijaństwa oraz wątek historycznej krzywdy Polski, za którą Europa musi zapłacić<sup>70</sup>.

Zwłaszcza wskazane tu dwa aspekty – podatność memów na wszelkiego rodzaju zabiegi takie jak parodie, pastisze, innowacje oraz czerpanie przez nie z nieskończonych zasobów kultury popularnej – wpływają na specyficzny sposób replikacji memów internetowych. Memy rzadko są kopiowane wiernie – mimo że w internecie właśnie możliwości stworzenia dokładnej (cyfrowej) kopii są największe<sup>71</sup>. Ulegają mutacji przy każdym niemal powtórzeniu – w replikacji tego rodzaju chodzi bardziej o **skopiowanie samego mechanizmu tworzenia** niż samego produktu. Kiedy tylko mem zdobędzie

<sup>68</sup> Por. rekapitulację poglądów Patricka Davisona (z artykułu *The Language of Internet Memes*, [w:] *The Social Media Reader*, red. J. Mandiberg, New York 2012, s. 120 i dalsze) dokonana przez Katarzynę Marak w artykule *Mem internetowy. Informacja i transformacja w sieci*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>69</sup> Owa **pozorna ulotność** wiąże się bowiem z obiegiem informacji w sieci – „internet nie zapomina”, raz zapisane treści znajdują się nadal na serwerach. Często bywa tak, że „zapomniane” już przez jedną grupę internautów **memy wchodzą do ponownego obiegu wskutek zapoznania się z nimi przez inną, najczęściej młodszą grupę**, która przyswaja sobie „kultowe” treści i dostosowuje je do swoich potrzeb nadawczo-odbiorczych. W tym kontekście bardzo interesujący wydaje się także ponowne wejście w obieg tradycyjnych treści i gatunków folkloru, jakie dokonuje się w internecie – takie zjawisko „**drugiego życia**” **legend miejskich treści antysemickich** – które z obiegu ustnego wchodzi w internetowy, by z kolei zasilić ponownie obieg ustny – notuje w swojej pomnikowej pracy Joanna Tokarska-Bakir: „Panika spowodowana żydowskim zagrożeniem szerzy się także przez internet. (...) Pośrednikami w przekazywaniu treści dziadkom i rodzicom są dziś użytkownicy internetu: młodzi wszechpolacy i adepci LPR. Tym samym klasyczne treści antysemickie, za sprawą młodych rozpowszechniane przez ponowoczesne medium, włączają się w najbardziej tradycyjny obieg folklorystyczny, jaki można sobie wyobrazić. Tworzy się osobliwy, harmonizujący z epoką sojusz między „starymi a nowymi laty”, wyrażający się w odwróceniu kierunku przepływu wiedzy, teraz inicjowanej przez młodych narodowców” (Joanna Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi...*, dz. cyt., s. 629). Posługując się terminologią wypracowaną przez Margaret Mead, można powiedzieć, że nawet gdy kultura prefiguratywna (w której kierunek przekazu kulturowego przebiega od młodych do starszych) wypiera po części dawną postfiguratywną, to kierunek przepływu ani medium, przez które ten się dokonuje, nie zmieniają wcale zawartości treściowej memów.

<sup>70</sup> Wojciech Jaracz, *Między żalem, uwzniośleniem a teorią spiskową. Internetowe narracje wokół katastrofy smoleńskiej i śmierci Lecha Kaczyńskiego*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 183 – 213.

<sup>71</sup> Por. Katarzyna Marak, *Mem internetowy. Informacja i transformacja w sieci*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 137.

popularność, natychmiast zaczyna się cykl imitacji, adaptacji i innowacji<sup>72</sup>, twórczych przetworzeń pracujących w rozmaitych mediach.

Można by uznać ową podatność na zmianę nie tylko za mechanizm dostosowawczy, bliski zjawiskom folkloru. Użytkownicy wypuszczają bowiem szereg zmienionych kopii, a następnie ogół internautów „zatwierdza” i przesyła dalej, komentuje i przetwarza część z nich, testując potencjał dostosowawczy poszczególnych wersji. Ale ta zmienność to także omawiany tu swoisty „haczyk” (*the hook*). Przyspiesza on w tym wypadku replikację memu, gdyż odbiorca jest przyciągany przez innowację i możliwość modyfikacji danego memu osobiście, jego interaktywność i możliwość „majsterkowania” przy nim przez prosumenta. Dodatkowo zdolność zauważania różnic między nieznacznie różniącym się od siebie obiektami to jeden z najistotniejszych elementów naszego poznawczego wyposażenia ewolucyjnego.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska twierdzi dodatkowo, że jedną z przyczyn intensywnego rozpowszechniania się tego nowego typu memów, jakimi są memy internetowe, jest szeroko obserwowany **zwrot ku pikturalności**, czyli tzw. *iconic turn*. Choć obwieszczony w 1992 roku przez Williama Mitchella oraz w 1994 przez historyka sztuki Gottfrieda Boehma, wiąże się jednak z szerszymi zmianami w kulturze. Doris Bachmann-Medick łączy rewolucję rozpowszechniania się obrazów z połową XIX wieku i rodzącą się wówczas prasą i kulturą masową. Nie wchodząc w tym miejscu zbyt głęboko w historię zwrotu ikonicznego, zwróćmy uwagę na najważniejsze jej założenia:

- obraz to środek przekazu informacji, wykorzystywany dziś przez różne media (np. prasę, telewizję, internet);
- obraz może stanowić samodzielny przekaz, niezależny od innych mediów (np. malarstwo);
- obrazy najprościej określa się jako „wizualną strukturę, która łączy się z jakim sensem” (według Horsta Bredekampa), lecz w badaniu memów internetowych warto skoncentrować się na obrazie jako celowo wytworzonej przez człowieka niewerbalnej strukturze wizualnej (**artefaktowi**), służącej międzyludzkiej komunikacji<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Jean Burgess, 'All Your Chocolate Rain Are Belong to Us?' *Viral Video, YouTube and the Dynamics of Participatory Culture* [w:] *Video Vortex Reader: Responses to YouTube*, dz. cyt., s. 101 – 109.

<sup>73</sup> Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, wystąpienie *Memy, czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu* wygłoszonym na VII Ogólnopolskiej Konferencji Metodologicznej Medioznawców, Warszawa, 17 – 18 listopada 2016.

Uwzględniając tezę McLuhana, że charakter środka komunikacji ma większy wpływ na odbiorcę niż sama przekazywana wiadomość (*medium is the message*) oraz ustalenia de Certeau, Fiskego oraz Halla, dotyczące aktywności „prosumentów” kultury popularnej, należy pamiętać o perspektywie ujmowania obrazów w ramach praktyk wizualnych, doświadczania samego medium, a nie tylko niesionej przez te obrazy informacji. Jak podsumowują „obrazową rewolucję” Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska oraz rzecznicy *pictorial turn*, zmiana roli obrazów, przejawiająca się w wyraźnym oporze ikony przeciw logosowi, stanowi dzisiaj niewątpliwą tendencję cywilizacyjną. Trudno nie zauważyć, że aktualnie obrazy są nie tylko obiektem oglądu i interpretacji, ale środkiem myślenia o świecie, sposobem poznania go, formą doświadczania, komentowania i konsumowania go oraz naczelną drogą reprodukcji wiedzy kulturowej – zwłaszcza w kulturze popularnej, która zdominowała inne kultury<sup>74</sup>. Są także środkiem zabawy i źródłem przyjemności dla pokolenia „cyfrowych tubylców”. W tym świetle lepiej objawia się siła memetyczna internetowych „śmiesznych obrazków”, przebojem zdobywających kolejne przyczółki mediów popularnych i elitarnych – doczekały się one nawet niedawno „oper memowej”<sup>75</sup>.

Reprezentanci *iconic turn* przypominają przy tym, że „obrazy należy wypytywać o ich wcześniejszą historię (subhistorię), o ich relację z tym, co odtwarzane, o ich »sens« i ich »dziwność«, jak również o ich medialność, ale także o ich wielowarstwowe postrzeganie i recepcję, czyli o to, kiedy i gdzie, w jakich warunkach i w jakich mediach obrazy nabierają znaczenia<sup>76</sup>”. Dlatego kompleksowa definicja memu internetowego musi go ująć jako pewne ogniwo w trwającej wieki historii kultury i na tym tle dopiero będzie możliwe uchwycenie jego specyficznych cech oraz wyjaśnienie plenności memów, ich ogromnej popularności, podatności na zmiany niektórych form, a niekiedy dłuższe trwanie innych. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska proponuje w związku z tym taką definicję memu internetowego:

Memy internetowe to performatywne, wytworzone z użyciem nowych technologii hybrydowe struktury wizualno-werbalne o charakterze **subwersyjnym**

<sup>74</sup> Taką tezę stawia w swej diagnozie Marek Krajewski, *Kultury kultury popularnej...*, dz. cyt.

<sup>75</sup> Marta Śniady, Anna Kierkosz, *Memoopera*, wykonana podczas 59. festiwalu muzycznego Warszawska Jesień (utwór powstała na zamówienie festiwalu), teksty na podstawie memów z konkursu, koncepcja artystyczna Konrad Dworakowski, teksty, koncepcja artystyczna, reżyseria Jakub Stępień, scenografia, wizualizacje Łucja Szablewska, głos Rafał Łuc, premiera miała miejsce 17 września 2017 roku w Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski w Warszawie.

<sup>76</sup> Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 398.

wobec przedmiotu przedstawienia, przy czym subwersja polega tu na zastosowaniu powtórzenia względem pierwowzoru przy jednoczesnym przesunięciu znaczenia<sup>77</sup>.

Takie spojrzenie na zjawisko memów internetowych włącza je w obecny od wieków i badany od dawna nurt kultury nieoficjalnej, której celem była re-kreacja, czyli takie odwrócenie oficjalnego porządku, które dawało poczucie wolności i przywracało równowagę. W ten sposób Michał Bachtin, analizujący ludową kulturę śmiechu średniowiecza i renesansu, ujmował karnawalizację i groteskę („śmiejącą się wolność”) oraz wynoszenie na piedestał „dołu materialno-cielesnego”, co szczególnie wyraziście prezentował post-średniowieczny epos *Gargantua i Pantagruel*. Karel Čapek nazywał ów podskórny nurt Marsjaszem, nieuznanym przez elitarnie nastawionego Apolla, symbolizującego sztukę wysoką i mającą dowodzić wyższego statusu społecznego. Do dzieł spod znaku Marsjasza czeski pisarz i eseista zaliczał m.in. kryminały, prasę popularną, anegdotę, dowcip itp.

Dzisiejsi teoretycy akcentują z kolei **wernakularny**, amatorski charakter nieoficjalnej strony kultury, a za naczelny, choć nieuświadamiany cel jej licznych użytkowników uznają poradzenie sobie z nadmiernie skomplikowanym światem (w którym często trudno adekwatnie operować czy poznawczo go objąć) za pomocą prostych środków. Takie podejście jest bliskie „bricoleurowi”, biorącemu to, co ma pod ręką, i stwarzającemu z tego „poręczne” sposoby radzenia sobie z rzeczywistością oraz jej poznawania. Teoria kultury wernakularnej wskazuje na aktywność użytkowników, wznoszących w swoim otoczeniu prowizoryczne konstrukty mające zarówno charakter praktyczny (typu altanki działkowe, tuningowane samochody i inne przykłady wytrzymującej długie lata „prowizorki”, rosnąca popularność rękodzieła), jak i światopoglądowy (taki jak teorie spiskowe lub legendy miejskie, które mają dostarczyć konkretnego wytłumaczenia zjawisk o złożonych przyczynach).

Taki też charakter mają memy internetowe – z jednej strony wpisują się w zwrot ikoniczny, co zwiększa ich dostępność, nie opierają się bowiem wyłącznie (a czasem w ogóle nie) na słowie, którego zasięg jest ograniczony choćby znajomością konkretnego języka. Z założenia memy te prowokują także użytkowników do aktywności, także percepcyjnej i afektywnej (czasem posuwając się aż do pewnego rodzaju przemocy wizualnej). Ich subwersywny charakter ujawnia się w aktywnym stosunku ich twórców do rzeczywistości

---

<sup>77</sup> Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, wystąpienie *Memy, czyli życie społeczne w czasach kultury obrazu* wygłoszonym na VII Ogólnopolskiej Konferencji Metodologicznej Medioznawców, Warszawa, 17 – 18 listopada 2016.

– autorzy memów biorą jakiś jej element „na warsztat”, by usytuować go w odmiennym, odkrywczym, zabawnym, szokującym lub prowokującym do refleksji kontekście.

Często ofiarą pada tu przekaz „oficjalny”, przekazywany przez media o charakterze instytucjonalnym, z czego zdają sobie dzisiaj sprawę twórcy przekazu oficjalnego, część treści prokurując w taki sposób, by udawała, że nadawca jest „przeciw” władzy i reprezentuje nie ją, lecz skłonną do oporu dużą część odbiorców. Innym typem dyskursu, który ulega subwersji i który internauci wykorzystują, przerabiając go często oraz dostosowując do wrażliwości typowej dla kultury popularnej, jest dyskurs naukowy. Memy internetowe są więc rodzajem **działalności partyzanckiej**, w której jak na dłoni widać podskórny nurt kultury, podważający, interpretujący z odmiennego punktu widzenia i często w krzywym zwierciadle prezentujący oficjalny przekaz, serwowany przez uprawnione instancje.

Przykładem opisanych wyżej procesów kulturowych, polegających na wirusowym rozprzestrzenianiu się komunikatów (memów) oraz na zwrocie pikturalnym, są formy, jakie przybierają współczesne legendy miejskie. Tu interesujące są zwłaszcza te, które bezpośrednio tematyzują wątek żywiołu owadziego. Można obserwować stałą tendencję – stare formy narracyjne legend są bowiem wzbogacane o niezbędny element wizualny, co wydatnie wzmacnia ich wyraz. Szczególnie dobrze widać to na przykładzie cyfrowych obrazów rozmaitych „robali” szerzących się w sieci, które dołączyły do ustnych głównie legend miejskich sprzed epoki Web 2.0. Badający wątki legendowe, Dionizjusz Czubala notuje wiele tych związanych z owadami. Insekty i „robale” obecne w przekazach są wstrętnymi (ang. *creepy*), utajonymi polutantami żywności. Legendy te często demaskowały złowrogich współbiedniaków niczego nieświadomego człowieka w duchu „teatru okropności” i przestrogi. Tu istotne będą takie zanotowane i wyróżnione przez badacza wątki jak: robaki w bananie, karaluch w potrawie czy też wątek dotyczący larw w potrawach Burger Kinga, w którego rozpowszechnieniu badacz upatruje ważny powód braku sukcesu rynkowego tej marki w Polsce w latach dziewięćdziesiątych. Szeroko rozumiane „robaki” są przedstawiane w duchu dawnego folkloru jako demoniczne i celowo szkodliwe istoty wrogie ludziom, zwłaszcza dzieciom – por. wątki: osa w gardle, pająk w juce, pijawki w sercu, zabijanie robakami, wszy/robaki/kleszcz w ciele, tasiemiec w brzuchu, robaki z futra, wszy/pluski w pociągu oraz wątki dotyczące ataków na dzieci: robaki w nosie, skorki w uchu czy mrówki w uchu<sup>78</sup>. Wątki legendowe bywają także bezpośrednią kontynuacją dawnych przekonań, obecnych w przekazach ludowych.

<sup>78</sup> Dionizjusz Czubala, *Polskie legendy miejskie. Studium i materiały*, Stowarzyszenie Thesaurus Silesiae, Katowice 2014.

Np. szeroko analizowaną ludową tezę o **wszechwiedzy pszczoł i ich zdolności wykrycia prawdy** potwierdza związany z wybuchem w Czarnobylu wątek: zwierzęta i rośliny reagują, w którym to „pszczoły nie wychodziły z ula. Nikt jeszcze nie widział o awarii, a pszczoły pierwsze zareagowały”<sup>79</sup>

Dziś memetyczną siłę tych legend w sieci wspierają mrozące krew w żyłach rysunki, a wątki legendowe przyjmują często formę łańcuszków, sensacji prasowych i innych rozprzestrzeniających się pocztą elektroniczną oraz w mediach społecznościowych „virali”. Takim przykładem jest choćby wątek muszych larw (ang. *maggots*) ukrytych w kupowanej „z Chin” bieliźnie. Wysyłany przez sieć łańcuszek ostrzega, że jeśli nie upierzemy wcześniej stanika, lecz niefrasobliwie założymy go na siebie od razu po zakupie – czeka nas los podobny do „mrożącego krew w żyłach” przypadku „koleżanki mojej siostry”<sup>80</sup>, która po pewnym czasie odczuwania dyskomfortu i swędzenia zorientowała się, że jej piersi wyglądają tak jak na ilustracji 2.4.2.



Ilustracja. 2.4.2. Tak rzekomo mają wyglądać piersi, w których zalęgły się larwy z kupowanej z Chin i niewypranej po zakupie bieliźnie

Źródło: David Emery, *A Case of Breast Larvae Infestation*, tekst opublikowany 6 czerwca 2017 roku w serwisie ThoughtCo, dostępny pod adresem <https://www.thoughtco.com/a-case-of-breast-larvae-infestation-4055732>

Memetyczny „hak” jest w przykładzie tej zmutowanej legendy miejskiej, rozsyłanej w formie łańcuszka, wyjątkowo wyrazisty: jest nim ostrzeżenie przed odrażającym (obrazek działa na sferę afektywną, budząc natychmiastowy wstręt w odbiorcy) niebezpieczeństwem.

<sup>79</sup> Przekaz zanotowany w Katowicach, w 1992 roku, wątek nr 270, tamże, s. 333.

<sup>80</sup> „Koleżanka mojej siostry” to jedna z formuł uwierzytelniających przekaz legendowych, które stale pojawiają się w trakcie opowiadania czy przekazywania współczesnych legend. Najbardziej znaną i najczęstszą z nich jest „friend of a friend” (przyjaciół mego przyjaciela), któremu miała się przydarzyć opowiadana zadziwiająca historia. Ta formuła jest tak popularna, że od jej akronimu (FOAF) nazwano nawet periodyk, zajmujący się zbieraniem legend miejskich oraz ich opracowań teoretycznych – pomyślany także jako forum zrzeszające badaczy tego tematu, którzy mogli się za jego pośrednictwem kontaktować ponad granicami krajów. Był to „Foaftale News”, założony przez Paula Smitha w 1985, który wkrótce stał się oficjalnym organem Międzynarodowego Towarzystwa do Badania Legendy Współczesnej (International Society for Contemporary Legend Research – ISCLR) i ukazuje się do dziś dnia jako *newsletter* Towarzystwa.



Lęgnię się ono w dodatku w na pozór niewinnym miejscu – elemencie garderoby, którego zadaniem jest osłanianie intymnych i wrażliwych części ciała. Dodatkowo dochodzi tu omawiany w części dotyczącej ludowych przekazów motyw drażenia czy wprost pożerania ludzkiego ciała żywcem przez owady – fantazmat bolesnej i obrzydliwej „śmierci doznawanej za życia”. Jest on wyraziście, w estetyce epatowania okropnością (w kulturze popularnej zwaną „gore”), przedstawiony na powyższej fotografii, która ma służyć za „naoczne” uwiarygodnienie ostrzegawczej treści łańcuszka (w opowiadanym ustnie legendzie miejskiej nie można „załączyć” fotografii – takie możliwości oferuje środowisko cyfrowe).

Ostrzeżenie sięga także po inny memetyczny „hak”, tak typowy dla legend miejskich: przekroczenie zakazu lub niestosowanie się do oczywistego nakazu. W tym wypadku ofiara zignorowała jedną z podstawowych norm nowoczesności: dbałość o higienę, zwłaszcza tą związaną z częściami intymnymi. Można by więc to obecne w legendzie miejskiej ostrzeżenie odsłonić następująco: jeśli ktoś nie upierze bielizny po zakupie (zwłaszcza kupionej u „obcych”, „Chińczyków”), a przed jej ubraniem, objawi ona swą „demoniczną” naturę, ukrytą w formie niewidocznych larw/wirusów/bakterii/toksyn (bliskich dawnym ludowym „robakom”). Stąd kara dla nieprzestrzegających prawa higieny w tym konkretnym wypadku kobiet: już za życia czeka je „śmierć” – „pożrą” je „robale”, zaczynając od części nader wrażliwych.

Trzeba tu mocno podkreślić zasygnalizowany wcześniej wytwórczy charakter obrazów – są one artefaktami, pewnymi inscenizacjami, choć często chcą uchodzić za świadectwo „obiektywnej” rzeczywistości. To szczególnie wyraziste w wypadku powyższej legendy miejskiej/memu internetowego – mająca ją uwiarygodnić fotografia jest w istocie fotomontażem, łączącym zdjęcie kobiecej piersi (bynajmniej nie goszczącej żadnej kolonii musznych larw) z owocnią kwiatu lotosu, w którego jamkach nasiona układają się w sposób regularny (ilustracja 2.4.3).



Ilustracja. 2.4.3. Owoce kwiatu lotosu (w planie ogólnym i w zbliżeniu), który stał się elementem fotomontażu, służącego za ilustrację legendy miejskiej „larwy w ubraniu”

Źródło: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:IUB\\_Arboretum\\_-\\_lotus\\_pond\\_-\\_dry\\_seed\\_pod\\_-\\_P1100172.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:IUB_Arboretum_-_lotus_pond_-_dry_seed_pod_-_P1100172.JPG), dostęp 15 grudnia 2017

\* \* \*

W kolejnych dwóch rozdziałach pracy będę więc analizować te współczesne teksty kultury popularnej, które są powiązane z folklorem na dwa sposoby. Po pierwsze, dziedziczą po części obraz owadów i ich wartościowanie z rezerwuaru folkloru tradycyjnego – choć, jak zaznaczyłam, wskutek aktywności użytkowników i zmiany kontekstu, znaczenia związane z *imago* owada, choć trwale wpisane w kulturę, ulegają w tyglu współczesnej kultury subwersji, przesunięciu i dyskusji. Po drugie, skupię się na badaniu tych gatunków netloru, które są związane z folklorem tradycyjnym w tym sensie, że także stanowią skutek działania mechanizmu selekcyjnego, który wskazali Roman Jakobson i Bogatyriew, ale także, wedle przywoływanej w rozdziale drugim definicji Burszty, zawierają one „zarazem sposób pojmowania świata i określony do tego świata stosunek” oraz pełnią funkcję nieprofesjonalnej, oddolnej twórczości, jaką był folklor tradycyjny.

Pierwszym z tych bliskich folklorowi gatunków będzie naczelny *genre* netloru, jakim jest szeroko rozumiany, zgodnie z definicją wprowadzoną powyżej, mem internetowy. Jest to gatunek hybrydyczny, wizualno-werbalny, stanowiący owoc kultury aktywnych „prosumentów”, a jednocześnie silnie związany z retoryką, ponieważ często jest prezentacją czyjejś opinii czy punktu widzenia, podlegającą dyskusji w komentarzach użytkowników, a jednocześnie nastawioną na replikację, czyli mniej lub bardziej zniekształcone powielanie przy użyciu rozmaitych mediów. Stąd obraz owadów wyłaniający się z memów internetowych będzie miał charakter niejednorodny, a celem analizy będzie sprawdzenie, czy tradycyjne wartościowanie i znaczenia związane z owadami, zrekonstruowane w rozdziale trzecim, nadal funkcjonują, a jeśli tak, to w jakiej formie.

Z kolei w rozdziale szóstym przedmiotem analizy będzie daleka kuzynka bajki ludowej – literatura dla dzieci i młodzieży<sup>81</sup>. Jak wykazała dowodnie Jolanta Ługowska, z bajką ludową łączy ją m.in. schematyzm (oparty często na Proppowskich funkcjach i postaciach), oraz fakt, że fabuła jest podporządkowana podobnemu jak gatunek folkloru celowi – zaprezentowaniu udanego scenariusza rytuału przejścia. W wybranych przykładach barwne światy literatury młodzieżowej są współtworzone przez rozmaite (szkodliwe i pożyteczne) insekty czy też całe ich roje, a w wielu wypadkach ich portret i ewokowane przez nie znaczenia są głęboko zanurzone w archetypowych figurach, które można odnaleźć

---

<sup>81</sup> Por. na ten temat Jolanta Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.

w folklorze oraz kluczowe dla pełnego odbioru samych tekstów skierowanych do młodego odbiorcy.

Te współczesne „bajki”, opowieści dla dzieci, młodzieży oraz tzw. *young adults* są często adaptowane w koronny dla kultury popularnej gatunek – obraz filmowy. Dzięki temu nie tylko zwiększa się ich siła oddziaływania, ale zostają jeszcze silniej włączone w szeroki obieg. Już Siegfried Krakauer wskazywał na kluczowy aspekt tworzenia i funkcjonowania filmu, który łączy go w mojej opinii z folklorem – mianowicie kolektywność<sup>82</sup>. Jest ona istotna zarówno na etapie tworzenia (za powstanie filmu jest odpowiedzialny cały sztab ludzi), jak i emisji filmu w kinach oraz na nośnikach – dzieła kinematograficzne są adresowane do szerokiego pola odbiorców, które zwiększyło się jeszcze w dobie internetu i nielegalnych „wernakularnych” kopii. I właśnie w tych mediach popularnej rozrywki (nie skierowanych do węższego grona odbiorców kina artystycznego czy eksperymentalnego) pojawiają się obrazy insektów oraz różnorodnych owadów żywiółów, związanych także z obrazem owada jako niezwykle sprawnej „maszyny biologicznej”. Te owadzie *images* stały się w kulturze popularnej częstokroć sposobem tematyzowania tych refleksji i afektów, jakie budzi w nas świat cyfrowy oraz świat technologii.

---

<sup>82</sup> Szczególnie silnie tezę tę oraz konsekwencje z niej wynikające Krakauer zaprezentował w pracy poświęconej wnikliwej analizie kina międzywojennego ekspresjonizmu niemieckiego, w których to zjawiskach – m.in. dzięki kolektywności zarówno na etapie tworzenia dzieła, jak i jego odbioru – mogły w pełni zaistnieć „demony” dręczące społeczeństwo niemieckie tamtego czasu. W opinii badacza filmy tamtego okresu są kluczowe dla zrozumienia atmosfery, która doprowadziła społeczeństwo Republiki Weimarskiej do zauroczenia nazizmem i w konsekwencji także do dojścia Hitlera do władzy. Por. Siegfried Krakauer, *Od Caligario do Hitlera. Z psychologii filmu niemieckiego*, tłum. Wanda Wertenstein, Eugenia Skrzywanowa, Gdańsk 2010 (pierwodruk ukazał się w Berlinie w 1947 roku).

## Rozdział 5.

### „Anatomia osy”, czyli kontynuacja wyobrażeń ludowych w folklorze internetowym.

#### 5.1. Wartościowanie owadów w cyberkulturze

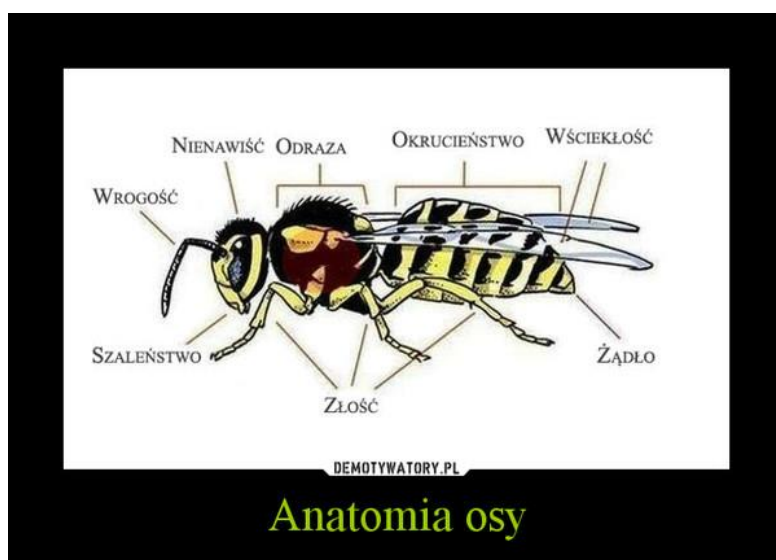
Jak wobec tego kształtuje się rola owadów we współczesnym, cyfrowym – w znacznej mierze – imaginarium? Czy poza specjalistycznymi, hobbystycznymi bądź doraźnymi kontekstami zwracamy na insekty uwagę? A jeśli już w orbicie naszych zainteresowań oraz w popkulturze pojawia się „robactwo”, to czy ma ono cokolwiek wspólnego z wyobrazeniami ukształtowanymi przez kulturę ludową? Czy stereotypy związane wcześniej z owadami, znajdującymi się „na granicy między tym, co widzialne i niewidzialne”<sup>1</sup>, można odnaleźć w ekosystemach środowiska cyfrowego? Stało się ono przecież dla człowieka epoki Web 2.0 odpowiednikiem środowiska naturalnego<sup>2</sup>, gdzie zachodzą procesy selekcji, mutacji i dostosowania, właściwe mechanizmowi ewolucji. Czy i tu odnajdziemy wyobrażenia owadów, które, zgodnie z sugestią Rogera Cailloisa, mają moc ewokacyjną?

W myśl przedstawionych wcześniej założeń w tej części badań, sprawdzono, czy wyobrażenia znane z przekazów ludowych przeniosły się do ponowoczesnego medium, a jeśli tak, to w jaki sposób nadal w nim funkcjonują. Przeprowadzone badania miały charakter opisowy i ich celem było zrekonstruowanie elementów składających się na *imago* owada we współczesnej cyfrowej rzeczywistości. Zostały wzięte pod uwagę zwłaszcza popularne memy internetowe, przede wszystkim te publikowane w serwisie *Demotywatory.pl* oraz pokrewnych. W analizie danych zastanych zastosowano strategię analizy jakościowej. Badania wraz z analizą materiału badawczego zostały przeprowadzone w okresie od marca 2016 do października 2017 roku. Poza interesującymi wnioskami wynikającymi z tej analizy, przede wszystkim warto podkreślić, że – nawet wbrew oczekiwaniom – liczba memów internetowych z owadami w roli głównej jest stosunkowo duża, a sama tematyka owadziego

<sup>1</sup> Zofia Stefanowska, *Świat owadzi...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>2</sup> Rozważając napięcia między naturą, technologią i tożsamością, John Devey i Helen W. Kennedy konstatują, że „technologia – w tym gry komputerowe – jest rozumiana jako nieodłączny składnik naszego zapośredniczonego układu, czyli naszego środowiska, natury w XXI wieku”. Por. Jon Dovey, Helen W. Kennedy, *Kultura gier...*, dz. cyt., s. 6 i następne.

świata – niezwykle popularna. Świetny tego przykład odnajdujemy na ilustracji 2.5.1, która przedstawia mem internetowy, umieszczony w popularnym serwisie Demotywatory.pl, a zatytułowany *Anatomia osy* (plusem oznaczyło go 269 z 423 internautów<sup>3</sup>).



Ilustracja 2.5.1. Mem internetowy *Anatomia osy*.

Źródło: <http://demotywatory.pl/4083739/Anatomia-osy>; dostęp 25 maja 2016 (+269)(423)

Jak widać, poszczególnym częściom ciała tego owada przypisano na obrazku „siedem grzechów głównych” – rozmaitych przypadłości i wad charakteru, kojarzących się w świecie kultury z wrogością i zjadłością (patrz tabela niżej).

CZĘŚĆ CIAŁA OWADA	PRZYPORZĄDKOWANY GRZECH, PRZYPADŁOŚĆ
głowa	nienawiść
czułki	wrogość
tułów	odraza
odwłok	okrucieństwo
skrzydła	wściekłość
kończyny	złość
żuwaczki	szaleństwo

Tabela nr 1. „Anatomia osy” – przyporządkowanie wad do poszczególnych części ciała owa

<sup>3</sup> Por. na temat popularności memu, liczby głosów oddanych za (na serwisie *demotywatory.pl* przycisk „mocne” w opozycji do czerwonego „słabe”), komentarzy, udostępnień w mediach społecznościowych oraz przekształceń jako wyznaczników funkcjonowania danego memu jako elementu folkloru (czyli wspomnianych czynników mierzalnych ilościowo jako kryterium „kolektywnej akceptacji” przez użytkowników folkloru) por. Piotr Grochowski, *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*, [w:] *Netlor...*, dz. cyt., s. 58 – 60. Właśnie popularność danego memu mierzona wskazanymi parametrami przyjęłam jako wyznacznik jego folkloryzacji.

Oprócz tych siedmiu przywar, osobno zostało zaznaczone jeszcze **żądło** – swoista metafora skupionego w jednym organie całego „zła” przypisywanego temu owadowi. Jest to oczywisty przykład stereotypizacji odzwierciedlającej, opisaną przez Joannę Tokarską-Bakir<sup>4</sup>, mechanizm tworzenia wizerunku Antygrupy jako uosobienia tego wszystkiego, co postrzegamy w kategoriach obcości, antytezy wyidealizowanego obrazu własnego. Przywołany tu demotywator z osą w roli głównej dowodnie pokazuje więc, że w wyobraźni cyfrowych tubylców, podobnie jak ongiś w kulturze tradycyjnej, osa jest nadal idealnym przedstawicielem Antygrupy – „naturalnych” wrogów człowieka, „niepożytecznym” i dodatkowo „okrutnym” owadem. „Zła pani, mieszka w bani<sup>5</sup>” – mówiło o niej dawne powiedzenie-zagadka, w skrótowym obrazie ujmujące rodzaj gniazda tworzonego przez owada („bania”), ale także silnie antropomorfizujące „postawę” tego kąśliwego insekta wobec „naszych”. W przeciwieństwie np. do „dobrej” i „pracowitej” pszczoły, osa jest po prostu „zła”, co stanowi główną wskazówkę służącą do jej identyfikacji.

Najciekawszym elementem w analizowanym memie i pokrewnych obrazach jest widoczny w nich mechanizm projekcji, o którym pisze Tokarska Bakir w kontekście stereotypów grupowych – to ludzie, nienawidząc zwierzęcia, dążącego jedynie do przetrwania, rzutują swoje negatywne emocje na owada, przypisując mu je i tym samym poprawiając własny wizerunek jako grupy „atakowanej”, acz wyższej moralnie. Przypisywanie osie świadomego, złośliwego żądlenia, wściekłości i nienawiści do ludzkiej rasy, zgodnie z tezą autorki *Legend o krwi*, więcej mówi o nadających te określenia ludziach niż o samym zwierzęciu, którego dotyczą. Ciekawie w tym kontekście sytuuje się „szaleństwo” – pozornie niepasujące do ciągu negatywnych cech charakteru osy, ale także podlegające społecznemu wykluczeniu oraz kojarzące się z zjadłym atakiem na to, co racjonalne, poukładane, społeczne i „nasze”<sup>6</sup>. Widzimy tu podobny mechanizm do zaobserwowanego przy okazji analizy tekstów folkloru w podrozdziale *Człowiek jako źródło analogii dla owadziego świata. Antropomorfizm kultury ludowej* – tutaj także mamy do czynienia z potocznym przypisaniem cech ludzkich owadowi. Pewne różnice między ludowym a popularnym stylem myślenia ujawnia obecne w memie internetowym nawiązanie formalne do schematu budowy owadów, znanego z podręczników szkolnych czy też

<sup>4</sup> Joanna Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>5</sup> Zygmunt Gloger, *Skarbczyk. Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. Helena Kęszczycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

encyklopedii (Wikipedii)<sup>7</sup>. W wypadku naszej grafiki jednak neutralne elementy opisu (przechlinski, odwłok, aparat gębowy etc.) zastąpiły nacechowane negatywnie cechy charakteru i temperamentu. Jest to wizja na wskroś antropocentryczna – „wroga” człowiekowi osa, nie spełniająca w potocznym mniemaniu żadnej pożytecznej funkcji, musi się przecież składać z destylatu czystego zła i zawziętości skierowanej przeciw nam (tu nawet skrzydła to „wściekłość” – a mówimy przecież „wściekły jak osa”).

Z powyższą konfrontacją wiąże się wszakże pytanie: skoro wizja zaprezentowana w analizowanym tutaj elemencie *netloru* jest do cna potoczna, stereotypowa i antropocentryczna, dlaczego w jej prezentacji posłużono się formą wykresu anatomicznego, typowego dla dyskursu naukowego? Otóż, jak się wydaje, zastosowanie takiego uporządkowania formalnego jest rodzajem chwytu artystycznego<sup>8</sup>, gwarantującego memowi przyciągający uwagę wygląd (omówiony wcześniej memetyczny *the hook*, haczyk). Wiąże się z tym także element zaskoczenia odbiorcy – widząc wykres, spodziewa się on obiektywnego opisu typu encyklopedycznego, a kiedy wczyta się w szczegóły, otrzyma budzącą emocje wizję „prawdziwej natury” osy. Być może także paranaukowa forma tego memu ma też w pewnym stopniu być gwarancją poznawczej wartości takiego przedstawienia owada, swoistym „stemplem prawdy obiektywnej” przybitym pod wartościującym opisem. Dzisiejszy cyfrowy „bricoleur” łączy ze sobą to, co ma „pod ręką” – naukowe wykresy z wiedzą potoczną, silne wartościowanie z pozorem naukowego rygoryzmu i obiektywizmu.

Jak taka strategia mieszania dyskursów zdała egzamin, jak zareagowali na nią odbiorcy memu? Można powiedzieć, że także z mieszanymi uczuciami – świadczy o tym spora liczba negatywnych ocen tego memu (157 na 423) oraz niektóre komentarze<sup>9</sup> użytkowników serwisu (m.in. *olupqa* 24 marca 2013 o 15:20 napisał/napisała: „jaki gniot”). Dobrego zakorzenienia w stereotypowej wizji świata tego memu dowodzi komentarz użytkownika *Piopu*: „Lepiej by pasował opis anatomia kobiety ;)” (zamieszczony 24 marca

<sup>7</sup> Taki typ obrazowania łączy się także z dziełami z okresu, kiedy metoda naukowa zaczynała się dopiero wykuwać – XVII-wiecznymi traktatami, tytułowanymi często także jako *Anatomie* danego zjawiska. Por. na przykład XVII-wieczne dzieło Roberta Burtona, *Anatomia melancholii*, przeł. Tadeusz Sławek, „Literatura na Świecie”, nr 03/1995 (284), s. 47 – 57 oraz na ten temat Tadeusz Sławek, *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego Anatomia melancholii*, „Literatura na Świecie”, nr 03/1995 (284), s. 58 – 73.

<sup>8</sup> Na temat artystycznej organizacji tekstów folkloru (nazywanej tu za Jakobsonem funkcją poetycką) jako konstytutywnego elementu tego rodzaju tekstów pisze Jan Kajfosz: „Definicja folkloru powinna więc uwzględniać fakt, że (...) równie ważnym wyznacznikiem folkloru jest jego wymiar twórczy, wymiar poetycki. Pod pojęciem folkloru proponuję w związku z tym rozumieć **potoczny (zhabituizowany, stereotypowy) tekst, który pełni funkcję poetycką**. Pojęcie tekstu można tu rozumieć (...) w sensie semiotycznym, jako sekwencję znaków. Por. Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 20. Zaprezentowane przez śląskiego badacza ujęcie folkloru jest mi bliskie.

<sup>9</sup> Wszystkie komentarze użytkowników zamieszczam z zastosowaniem oryginalnej pisowni i interpunkcji.

2013 o 14:06). Kobieta może kojarzyć się z tym owadem poprzez utrwalone związki wyrazowe („talia osy”)<sup>10</sup>, ale też bardzo prawdopodobne jest, że w tej uwadze użytkownika doszedł do głosu mizoginizm<sup>11</sup> (kontynuowany w języku potocznym poprzez przysłowia, skrzydlate myśli, anegdoty, dowcipy, wartościującą leksykę), piętnujący przywary kobiece – choć najczęściej w żartobliwy sposób, z przymrużeniem oka<sup>12</sup>.

Być może jednak strategia stylizacji na pseudonaukowy wykres anatomiczny przyjęta przy tworzeniu *Anatomii osy* okazała się zbyt wysublimowana – znacznie większą popularność i aprobatę zdobył pewien prostszy w swym zamyśle mem: *Poznaj różnicę* (ilustracja 2.5.2), wprost odwołujący się do ludowego podziału na „boże robaki” pszczoły oraz osy i szerszenie jako wrogie człowiekowi „twory diabła”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Na temat łączenia stereotypowych wyobrażeń „złej kobiety” (czyli często takiej, która przekracza „uświęcone” role społeczne, przynależne „z natury” przedstawicielce płci pięknej, np. oddaje się pracy zawodowej, a nie opiece mężczyzny) z tym owadem por. choćby film *Kobieta-osa* (*The wasp woman*, przetłumaczony na język polski nieco absurdalnie jako *Kobieta-pszczoła*) w reżyserii mistrza tanich horrorów Rogera Cormana (we współpracy z Jackiem Hillem) z 1959 roku. Niemieszcząca się w stereotypie „panny na wydaniu” ani „gospodyni” ani też „pełnej wdzięku sekretarki” Janice Starlin, odnosząca sukcesy szefowa korporacji swojego imienia, postanawia sama wypróbować serum młodości, by rzecz jasna zostać ukarana i stać się monstrem – kuriozalnie ucharakteryzowaną kobietą-osą, morderczymi pocałunkami-ukąszeniami wysysającą życie z podległych jej mężczyzn. Główną „winą” pięknej panny Starlin, domagającą się kary, nie jest sama natura jej transgresji (pragnienie piękna i młodości), lecz to, że bizneswoman nie chce być piękna i młoda, by podobać się mężczyznom, ale pcha ją tego dalsze pragnienie rozwoju zawodowego oraz własnego zadowolenia (czyli: dominowania podległych jej mężczyzn jak w scenie prezentującej obrady rady nadzorczej: Janice jest dominującym szefem, ostro obcinającym podległych jej mężczyzn; trzeba dodać, że kobiety pełnią tu funkcje, uroczych, inteligentnych, ale wiecznie plotkujących i piłujących paznokcie sekretarek, głębokim, rozerotyzowanym głosem przedstawiających nazwę firmy przez telefon). Janice Starlin nie ma żadnego mężczyzny – nie potrzebuje go (co za hańba!), nikomu nie jest podporządkowana – żyje jedynie życiem zawodowym, często nawet nocuje w biurze. Kuriozalna scena, gdy zmutowany pół kot, pół osa atakuje doktora Zinthropa, jest ostrzeżeniem: oto, co dzieje się z kotkami, które przestały być śliczne i grzeczne: te zwyrodniałce spotworniały i atakują tych, którym powinny podlegać: swoich mężczyzn-szefów. Powstały u końca lat pięćdziesiątych film Cormana jest jednocześnie zanurzony w stereotypach dotyczących ról płci w społeczeństwie oraz pokazuje ich przełamanie. Główna bohaterka jest czarnym charakterem i kończy marnie, ale pokazanie jej emancypacji, jej niezależnej postawy, od początku do końca decydowania o sobie i podporządkowywania sobie mężczyzn to już „poszerzenie pola walki” i wskazanie tych tendencji, które będą się w społeczeństwie umacniać. Jak wskazał John Fiske, odczytanie tekstów kultury popularnej (a film Cormana jest nim *par excellence*) wbrew intencjom twórców nazwał „kłusownictwem” i uznał za jedną z podstawowych strategii odbioru tego typu tekstów (odbiorcy utożsamiają się np. ze „złym” bohaterem, kultywują jego postać i zachowania, reprodukują jego podobizny w różnych kontekstach itp.). Taka strategia w dłuższej perspektywie jest w stanie odwrócić hierarchię wartości i zachowania nieakceptowalne uznać za pożądane oraz być ważnym elementem rzeczywistej zmiany społecznej. Por. John Fiske, *Różnicowanie popularne*, [w:] tegoż, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. Katarzyna Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 133 – 164.

<sup>11</sup> Por. na ten temat Ewa Jędrzejko, *Kobieta w przysłowiach, aforyzmach i anegdotach polskich. Konotacje i stereotypy*, [w:] „Język a Kultura”, t. 9, *Płeć w języku i kulturze*, pod red. Janusza Anusiewicza i Kwiryny Handke, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994, s. 159 – 172.

<sup>12</sup> „[Stereotypowy obraz kobiety w naszej kulturze – przyp. M.M.] nie jest wcale negatywny: przywary traktowane są z żartobliwą wyrozumiałością lub pobłażliwie w każdym rodzaju tekstów”, por. tamże, s. 170

<sup>13</sup> To przeciwstawienie jest silnie obecne w kulturze popularnej, także z uwagi na same klisze językowe – por. fragment piosenki Martyny Jakubowicz pt. „Gdzieś między” [złem a dobrocią – przyp. M.M.]: „Czasem jestem wściekła jak osa / A czasem słodka jak miód”. Te utrwalone zwroty językowe funkcjonują w tekście wokalistki jako dwa skrajne bieguny „dobra” i „zła” oraz stają się punktem wyjścia do rozważań o niejednoznaczności własnej natury, poddanej autoanalizie.





Ilustracja 2.5.2. Mem internetowy *Poznaj różnicę*.

Źródło: <http://demotywatory.pl/4347037/Poznaj-roznice->; dostęp 25 maja 2016, +704(767)

Na 767 aż 704 użytkowników serwisu oceniło ten mem pozytywnie jako „mocny”, skomentowało go także 31 osób w serwisie i 15 na portalu Facebook, gdzie grafika uległa dalszemu rozpowszechnieniu za pomocą systemu udostępnień i polubień. Według mnie na zdolności replikacyjne memu złożyły się następujące czynniki:

- proste przeciwstawienie owadów „dobrych” i „złych”, silnie zakorzenione w myśleniu potocznym (por. rozdział analizujący ten wątek w kulturze ludowej ziem polskich);
- poglądowy, schematyczny i czytelny sposób wyłożenia tego przeciwstawienia (przykuwające uwagę wezwanie: „Poznaj różnicę” połączone z trzema opisanymi, wyraźnymi podobiznami graficznymi owadów);
- użycie wulgaryzmów, pełniących poniższe funkcje:
  - ◆ ubarwienie wypowiedzi przez użycie „mocnego” słownictwa,
  - ◆ silniejszą deprecjację uznanych za wrogie owadów,
  - ◆ zmniejszenie dystansu w stosunku do odbiorcy,
  - ◆ silniejsze zakorzenienie wypowiedzi w dyskursie potoczności, mowy nieformalnej;
- użycie silnie wartościującego słownictwa („wredna”, „chuda”/ „dobra”, „mięciutka”, „słodka”), nie stroniącego od neologizmów („najgorszy z możliwych

złodupców<sup>14</sup>) i błędów gramatycznych, wynikających ze skrótów myślowych i służących silniejszemu przeciwstawieniu sobie owadów („nie dobra dla niczego”);

- przypisanie owadom intencjonalności („dźga bez powodu”);
- posługiwanie się barwnymi porównaniami antropomorfizującymi (por. podrozdział 3.5. *Człowiek jako źródło analogii dla owadziego świata. Antropomorfizm kultury ludowej*) – osą to „pszczoła na metafecie”, natomiast szerszeń jest utożsamiony z „osą na sterydach”. Komizm wynika tu z zestawienia zachowania i wyglądu ludzi po użyciu substancji chemicznych (nadpobudliwość po „metafecie”, czyli metaamfetaminie, przerośnięcie tkanki mięśniowej tudzież spuchnięcie po zażyciu sterydów – zwłaszcza fraza „być na sterydach” zdomowała się w języku nieformalnym) z tymi cechami owadów, które wynikają z ich wyposażenia gatunkowego (większa ruchliwość osy w stosunku do pszczoły, gabaryty szerszenia). Konotowane obrazy osy „po amfie” czy szerszenia „na sterydach” nie tylko wyraziście podkreślają ich cechy, ale przywołują także – w wersji mocno uwzględniającej współczesne realia „imprezowania” – analizowany w poprzednim rozdziale folklorystyczny motyw wspólnych weselnych tańców „muchy i komora”.

Komentarze<sup>15</sup> zamieszczane pod ilustracją można podzielić generalnie na dwie grupy: jedne dotyczą osobistych doświadczeń użytkowników związanych z wymienionymi owadami (Woft „Kilka godzin temu byłem na łące, i widziałem szerszenia, przelatował obok mnie (on chyba mnie nie widział), straszny dźwięk wydaje (jak samolot albo kosiarka)<sup>16</sup>” [4 czerwca 2014, 17:32], *Peeves* „Powiedz to tym szerszeniom, które o mało mnie nie zabiły jak byłem dzieciakiem” [4 czerwca 2014, 16:58]). Przeważają tu opisy doświadczeń negatywnych, często sięgających czasów dzieciństwa – także w tych komentarzach przypisuje się atakującym owadom intencjonalność, choć ma to często charakter żartobliwy (*sebastos* „(...) Mówi się, że pszczoły takie mało agresywne, a mnie osobiście kilkakrotnie użądliła

<sup>14</sup> „Złodupiec” to oczywiście tłumaczenie angielskiego zwrotu *badass*, oznaczającego złego bohatera, który z powodu hartu ducha, siły i wytrzymałości (ang. *toughness*, por. zwrot *tough guy*) oraz bezwzględności budzi jednak, obok potępienia, także podziw odbiorców.

<sup>15</sup> Dostępne na stronie <http://demotywatory.pl/4347037#comments>, dostęp 14 maja 2016. Trzeba dodać, że dodawanie komentarzy na tym serwisie wiąże się z koniecznością otwarcia nowej podstrony (po naciśnięciu słabo widocznego przycisku *Skomentuj*, jest więc bardziej utrudnione niż np. w serwisie Facebook, gdzie formularz służący do dodawania komentarzy jest domyślnie wyświetlony).

<sup>16</sup> Porównaj rozważania w poprzednim rozdziale o dźwiękach wydawanych przez owady jako istotnej sferze konotacji, często tworzących etymologię nazw poszczególnych owadów.

pszczoła! Widzisz, że siedzi ci na ramieniu i... kuj! Za to osy mi potrafią usiąść i nic! Muszę być znienawidzony przez pszczoły i tyle... :D” [4 czerwca 2014, 16:47]). Z kolei użytkownik *Pingwinwingwin* nawiązuje nie wprost do informacji o wymieraniu pszczoł, a jego komentarz można odczytywać także w kategoriach „starych dobrych czasów”, które już odeszły: „Dawno nie widziałem już pszczoły, za to bardzo często widuję osy” [4 czerwca 2014, 16:46]. Te przykładowe wypowiedzi świadczą o tym, że twórca memu właściwie zastosował „haczyk” – grafika budzi emocje, sprawia, że odbiorcy odwołują się do własnych doświadczeń i rozwijają jej tezy (a także udostępniają i oceniają pozytywnie mem, dzięki czemu przyczyniają się do jego replikacji).

Druga grupa komentarzy polemizuje z potocznym obrazem owadów, który mem próbuje utrwalić – użytkownicy biorą przede wszystkim w obronę szerszenia (m.in. cytowany już *sebastos*: „Szerszeń nie jest wcale najbardziej agresywny! Jest najbardziej pasywny w zachowaniu, spośród tych wymienionych owadów”, *~Glupek\_1*: „Szerszenie wcale nie żądła bez powodu, robią to tylko w obronie gniazda. Niestety dzieci z miasta lubią pchać się gdzie nie powinny” [6 czerwca 2014 o 14:58], użytkownik serwisu Facebook *Michał Miki Mikkiz*: „Szerszeń ma najmniej jadu z w.w. istot :)” [6 czerwca 2014, 03:47] i inne). Co ciekawe, ścieranie się dwóch sposobów myślenia (potocznego i naukowego) nie neguje zainteresowania samym memem internetowym, cieszącym się sporym uznaniem (zapewne z uwagi na atrakcyjną i łatwą do przyswojenia formę). Jedyne komentarze rzeczywiście negatywny zamieścił użytkownik *~ravvvv*, pisząc: „mało prawdziwe za\bobony, wiki mówi inaczej”. Widać tu jednoznacznie krytyczny stosunek do zaprezentowanego wartościującego obrazu trzech owadów (określonego jako „za\bobony”), ale także ciekawe „następstwo autorytetów” – prawda potoczna musi zostać odrzucona, skoro „wiki mówi inaczej”. Dla niektórych użytkowników internetu epoki Web 2.0 to właśnie Wikipedia – jako owoc konsensusu internautów mający ambicje naukowego, rzetelnego i obiektywnego przedstawiania świata – jest ostatecznym autorytetem.

Wiele memów internetowych, w których pojawia się szerszeń, akcentuje jego ogromne rozmiary oraz przerażenie, jakie budzi ten owad (zwłaszcza w odmianie azjatyckiej). W zaprezentowaną wyżej poetykę porównywania „dobrych i złych” insektów wpisuje się grafika z serwisu *Faktopedia.pl* (udostępniona także na popularniejszych *Demotywatorach* jako część galerii obrazów typu „niezwykłe fakty”), przedstawiająca różnicę wielkości pszczoły i szerszenia (ilustracja 2.5.3).



### Porównanie wielkości szerszenia i pszczoły.

Ilustracja 2.5.3. Mem internetowy *Porównanie wielkości szerszenia i pszczoły*

Źródło: <http://faktopedia.pl/492371/Porownanie-wielkosci-szerszenia>; dostęp 25 maja 2016 (+42)

Mimo pozornego obiektywizmu porównania dwóch owadów pod względem jednego parametru – ich wielkości – obraz budzi emocje (129 głosów pozytywnych na 330 oddanych w serwisie *Demotywatory.pl*), co widać także w komentarzach użytkowników. Niewielka pszczołka zdaje się być całkowicie zdominowana przez demonicznego szerszenia. Memetyczny „haczyk” polegałby tu na kontraście „ogromnego złego owada” i zagrożonego przezeń „małego dobrego”. Większość internautów podejrzewa tu zresztą manipulację polegającą na porównaniu osobnika należącego do jednego z gatunków szerszeni azjatyckich (cechujących się ogromnymi rozmiarami) do pszczoły spotykanej w Europie (np. użytkownik: Ejsman3 „zdecydowanie Japoński, te Europejskie mają średnio 3,5 cm długości, ten na obrazku jakieś 7. A poza tym po głowie widać” [24 lipca 2014, 12:54] Quant „To jest szerszeń azjatycki – największy spośród wszystkich gatunków szerszeni. Występuje głównie w Chinach. Polskie szerszenie europejskie są 2 razy mniejsze. (...)” [24 lipca 2014, 17:21]<sup>17</sup>). Krytycyzm użytkowników wobec dzieła wynika więc ze sprzeciwu wobec manipulowania informacją – te dwa gatunki owadów nie spotkałyby się w realnym ekosystemie. Stąd autor memu, internetowy „bricoleur”, inscenizuje fakty, by pasowały do jego budzącej emocje, sensacyjnej tezy. Sytuacja fotomontażu jest analogiczna wobec przywoływanego zdjęcia kobiecej piersi „toczonej” przez musze larwy, a w istocie

<sup>17</sup> Komentarze użytkowników dostępne na podstronie serwisu: <http://demotywatory.pl/4369763#obrazek-6>.

przedstawiającej owocnię lotosu. Stąd widoczne w komentarzach protesty wobec fotomontażu, upozorowanego na obiektywną informację.

Dużą popularność zdobył natomiast mem nieukrywający azjatyckiego pochodzenia swoich bohaterów – prezentujący ich wybudujące rozmiary jako „nienaturalne” zwłaszcza w stosunku do nielubianej, ale jednak swojskiej osy (ilustracja 2.5.4). Myślenie w kategoriach „swojskości” i „obcości” dobrze tu zresztą oddaje stałą obecność tradycyjnego światopoglądu.



Ilustracja 2.5.4. Mem internetowy *Japońskie szerszenie*, 598 głosów pozytywnych na 656  
 Źródło: <http://demotywatory.pl/4395046/Japonskie-szerszenie>; dostęp 25 maja 2017

Obrazy szerszeni rozpowszechniane w licznych<sup>18</sup> memach internetowych budzą emocje rozmiarami i złowrogim wyglądem przedstawianych na nich owadów. Szerszenie zdają się łamać zasady klasyfikacyjne – jako należące do owadów powinny znajdować się na granicy widzialności i być ledwo słyszalne, o ile nie przelecą tuż obok ludzkiego ucha. Tymczasem rozmiarami przypominają raczej niewielkie ptaki, a ich brzęczenie porównywane bywa przez internautów do „latającej kosiarki” lub innych złowrogich maszyn<sup>19</sup>, natomiast okazałe żądła budzą nie tylko respekt, ale i panikę. Próżne okazują się uspokajające zapewnienia co lepiej zorientowanych o mniejszej sile ich jadu oraz informacje

<sup>18</sup> Ponad piętnaście grafik poświęconym tym insektom w samym serwisie *Demotywatory.pl*.

<sup>19</sup> Na temat wyobrażeń owadów związanych z maszynami por. dalszą część rozdziału.

o nieatakowaniu przez szerszenia, jeśli nie zostanie on sprowokowany, a nawet o pożyteczności tych owadów<sup>20</sup> – nadal aktualne jest przekonanie, że są one „tworem diabelskim”, powołanym do istnienia, by uprzykrzyć ludziom życie.

Szerszenie zostały „zaprojektowane” przez diabelskiego adwersarza nie tylko po to, by nas straszyć i utrudniać nam życie, lecz wręcz by je niewinnym przedstawicielom gatunku *homo sapiens* odbierać – z upodobaniem informują o tym goniące za sensacją tabloidy. Jako reprezentatywny przykład tego typu przekazów niech posłużą artykuły prasowe z jednej z najbardziej poczytnych gazet codziennych – dziennika „Fakt”. Wiadomość z 14 sierpnia 2016 głosi, że „Nie żyje wędkarz zagryziony przez szerszenie” (gazeta nie podaje, czy mężczyzna był uczulony na jad tych owadów). Natomiast w wersji internetowej tej wiadomości („Szerszenie zabiły wędkarza pod Opolem!”) pod kilkudzaniowym artykułem donoszącym o tragedii dodatkowo znajduje się „sonda” dla internautów z pytaniem: „Czy boisz się owadów?” i dwoma przyciskami: „Tak” oraz „Nie”. Rzecz jasna, w kontekście alarmującego artykułu 86% „respondentów” odpowiedziało, że tak (410 na 476 głosów)<sup>21</sup>. Wszystkie inne artykuły związane z szerszeniami z serwisu *Fakt.pl* mają zresztą alarmujący – niekiedy aż do absurdu – charakter: „Te bestie nas zagryzą” (30.07.2009 02:00), „Zgwałcił gniazdo szerszeni. Zabiły go! Tylko czy to prawda?” (17.05.2013 07:27), „Szerszenie mutanty mordują ludzi” (04.10.2013 14:32), „Zaatakował go szerszeń w pracy! Jest wrakiem człowieka!” (17.10.2013 14:16)<sup>22</sup>. Nie sposób nie doszukać się w tych „straszliwych” doniesieniach aspektu ludycznego w postaci kształtowania „świata na opak” i okazji do śmiania się z innych – np. takich, których niewielkie owady doprowadzają do bycia „wrakiem człowieka” czy też lokujących swoje afekty w zgoła nieodpowiednim miejscu. Na przykładzie portretu złowrogich szerszeni w tabloidach widać zresztą szerszą tendencję – stosowanie w prasie codziennej „chwyków” typowych dla legendy miejskiej, estetyki i moralności jarmarcznego placu, m.in. poprzez przytaczanie sensacyjnych doniesień. Takie hołdowanie jak największej popularności (czyli maksymalnej poczytności gazet i „klikalności” w ich serwisach internetowych) oraz praktyki angażujące odbiorców w różnego rodzaju aktywności (komentowanie, oznaczenie, odpowiadanie na pytania

<sup>20</sup> Porównaj mało popularny mem internetowy (+27 głosów na 33 oddane) „Szerszeń europejski. Pożyteczna kreatura. Zabija komary, muchy i inne owady”, źródło: <http://demotywatory.pl/4485451/Szerszen-europejski>, dostęp 17 maja 2016. Skomentowano go żartobliwie, lecz zgodnie z potocznym obrazem tego owada: „Czasem nawet ludzi”, <http://demotywatory.pl/4485451#comments>.

<sup>21</sup> Źródło: <http://www.fakt.pl/wydarzenia/nie-zyje-wedkarz-pogryziony-przez-szerszenie-,artykuly,481738.html>, dostęp 18 maja 2016 r.

<sup>22</sup> Por. tamże.

w sondach itp.) przesuwają odbiór tych treści w stronę obiegu właściwego współczesnemu folklorowi.

Wątpliwości co do sensowności istnienia w przyrodzie wrogich w powszechnym odczuciu ludziom owadów (muchy domowej, osy oraz komara przedstawionego rzecz jasna w momencie, gdy posila się ludzką krwią) wyraża mem zaprezentowany poniżej (ilustracja 2.5.5).



Ilustracja 2.5.5. Mem internetowy *Ekologia ekologia, ale po ch\*j nam potrzebne niektóre gatunki???!!!*

Źródło: <http://demotywatory.pl/180107/Ekologia-ekologia>; dostęp 25 maja 2016 (+50 (72))

Odżywa w nim analizowany w poprzednim rozdziale motyw: „Jeden żołnierz gadał, że muchy i pająki niepotrzebne”. Powyższa grafika daje raczej wyraz frustracji z powodu istnienia „szkodliwych” stworzeń, dających się we znaki człowiekowi – nie domyka jej narracja o konieczności współżycia wszystkich gatunków w wielkim ekosystemie przyrody (wręcz przeciwnie, jest ona poddana w wątpliwość przez pierwszą część tytułu: *Ekologia ekologia, ale...*). Antropocentryczny punkt widzenia i myślenie potoczne domagają się w tym wypadku jednego – wytępienia szkodliwych w naszym mniemaniu gatunków, niezależnie od tego, co ma na ten temat do powiedzenia „jakaś tam nauka”, skoro „czarno na białym” widać, jakie „te robale są okropne”. Na szerszą skalę to przekonanie odżyło przy okazji ingerencji leśniczych w Parku Białowieskim. Przez całą Polskę latem 2017 roku przetoczyła się dyskusja<sup>23</sup> na temat tego, czy białowieski rezerwat to fragment przyrody rozumianej jako samoregulujący się system, unikat w skali Europy, czy przestrzeń ludzkiej ingerencji. Sprawcą zamieszania był oczywiście owad – kornik drukarz. Rządowe stanowisko, że naturze trzeba „pomóc” (czyli zniszczyć siedlisko mnożącego się kornika, co było równoznaczne

<sup>23</sup> Por. Lidia Raś, *Tam gdzie jest świerk, tam jest kornik drukarz. O co chodzi w sporze o Puszcę Białowieską*, „Gazeta Prawna” 6 lipca 2017, s. 2 – 3.

z wycinką świerków na wielką skalę) trafiło na kontrę, czyli żywione przez wielu przekonanie, że ingerencja, połączona z użyciem ciężkiego sprzętu maszynowego, okaże się bardziej niszcząca dla lasu, a przyroda znajdzie sama właściwe rozwiązanie „kwestii kornika drukarza”, choć w świetle naszego ludzkiego kalendarza może to nieco potrwać.

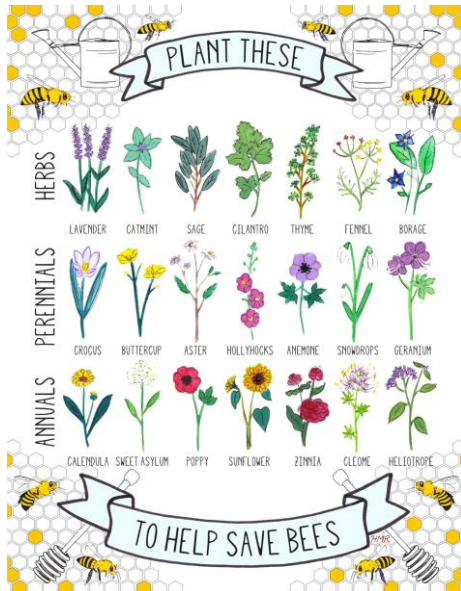
Pod prezentowanym memem *Ekologia ekologią, ale po ch\*j nam potrzebne niektóre gatunki????!!* znalazły się komentarze w obronie pszczół oraz wpływu tych owadów na środowisko i świat ludzi (m.in. użytkownik *pawelll15* skomentował: „Bez pszczół, nastąpił by koniec świata.” 20 września 2009, 7:53<sup>24</sup>). Choć nie dotyczą one co prawda „szkodliwych” gatunków, ale także zwracają uwagę na fakt, że od drobnych owadów wiele zależy, w tym także losy naszego, ludzkiego świata. Ten głos wpisuje się zresztą w ogromną, powszechną internetową kampanię ratowania pszczół, będącą oddolną reakcją na starania pszczelarzy i rządów wobec szerzącej się wśród pszczół warrozy oraz innych czynników zwiększających drastycznie śmiertelność wśród tych owadów. Powodujący warrozę pasożyt jest jednym z głównych czynników masowego giniecia pszczół na całym świecie, do wysokiej śmiertelności pszczół przyczyniają się także stosowane na szeroką skalę chemiczne opryski, zwłaszcza tak zwane neonikotynoidy, które są odpowiedzialne za tracenie przez pszczoły orientacji podczas powrotu do ula. Nie sprzyjają im także monokultury w uprawach zbóż i innych roślin – np. ciągnące się hektarami w Stanach Zjednoczonych migdałowce, które kwitną zaledwie parę dni. Stąd wielu hodowców jest zmuszonych dowozić pszczoły ciężarówkami z ogromnego terenu USA, by mogły one podczas kwitnienia zapylić drzewa migdałowe i pożywić się ich nektarem.

Zarówno za Atlantykiem, jak i w Europie zmniejszyła się także drastycznie liczba tzw. nieużytków, czyli po prostu łąk i ugorów, gdzie w różnych porach kwitło wiele dzikich roślin – zostały one spożytkowane na konkretne uprawy lub stały się terenami budowlanymi. W niektórych krajach (np. Chiny) krytyczna sytuacja osiągnęła taki poziom, że – choć jest to bardzo nieefektywne – ludzie ręcznie (za pomocą specjalnych pipetek) zapyłają rośliny. Dlatego – oprócz akcji typu „Adoptuj pszczołę”, promowanej w mediach społecznościowych głównie przez organizację Greenpeace – internauci zachęcają się też wzajemnie, by sadzić, gdzie tylko można, rośliny, sprzyjające owadom oraz przyczyniające się do zwiększenia bioróżnorodności (ilustracja 2.5.6.). Elementy folkloru internetowego, wspierane także przez inne środki przekazu, przekładają się na zmianę świadomości i realne działania dziesiątków użytkowników.

---

<sup>24</sup> Źródło: <http://demotywatory.pl/180107#comments>, dostęp 19 maja 2016 r.





Ilustracja 2.5.6. Niezwykle popularny mem internetowy *Plant these to save bees* – „Sadź te rośliny, by ratować pszczoły”, zachęcający do prostych upraw, które mają zwiększyć bioróżnorodność, a przez to szanse pszczoł na przeżycie. Mem udostępniany na portalach społecznościowych w tysiącach na całym świecie, także w naszym kraju.

Źródło: <https://homesteadsurvival.tumblr.com/post/68505784567/plant-these-to-help-save-bees>, dostęp 12 listopada 2017

Zmianę świadomości w tym zakresie dobrze pokazuje też upowszechnienie wypowiedzi autorstwa Alberta Einsteina (widocznej na rysunku 16.), przypisywanej także Karolowi Darwinowi, która w świetle realnie zachodzącej pszczelej depopulacji dla wielu zakątków świata stała się niebezpiecznie aktualna.



Ilustracja 2.5.7. Mem internetowy *Kiedy pszczoła zniknie z powierzchni Ziemi, to człowiekowi pozostaną już najwyżej cztery lata* – *Albert Einstein*, ponad 2400 polubień i udostępnień w różnych wariantach tego memu w samym serwisie Demotywatory.pl

Źródło: <https://demotywatory.pl/4056949/Albert-Einstein-twierdzil-ze-jesli-z-Ziemi-znikna-pszczoły-ludzie-wygina-w-ciagu-4-lat>, dostęp 12 listopada 2017

\* \* \*

Do „zdroworozsądkowej”<sup>25</sup> teorii ekologii jako nauki o wzajemnych relacjach różnych gatunków (w określonym biotopie) nawiązują te spośród memów internetowych, które broni przeciwko dokuczliwym owadom upatrują w „naturalnych wrogach” insektów. Ilustracje o numerach 2.5.8 i 2.5.9 przedstawiają rosiczkę oraz pająka jako tym skuteczniejszy, że zaprojektowany przez „naturę” (proces ewolucji) środek przeciwko uprzykrzonemu „robactwu”. W ten sposób ludzie mogą mieć wciąż „czyste ręce”, nawet ogłaszając przeciw owadom symboliczną „krucjatę” (rysunek 2.5.8), czyli świętą, usprawiedliwioną, wojnę, w której przeciwnik jest z zasady zdezwuowany. Twórcy i zwolennicy tego typu memów zdają się czerpać satysfakcję z faktu, że rodzaj ludzki nie jest w swojej nieustającej walce z insektami odosobniony – gatunki radzące sobie z owadami dzięki biologicznemu wyposażeniu stają się więc automatycznie naszymi sojusznikami w myśl potocznej zasady, że „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem”. Z kolei w wypadku ilustracji 2.5.9 pająk jest przedstawiony jako naturalny „detergent” (czyli środek implikujący zastosowanie dość szkodliwych dla wszystkich organizmów żywych substancji chemicznych w domowej przestrzeni prywatnej) na owady, co koresponduje z praktyką pozostawiania w niektórych domach czy mieszkaniach pajaków właśnie w celu pozbywania się przez nie much, rybników czy innych dokuczliwych insektów. Traktowanie pająka jako skutecznego sposobu na rzesze „robali” tkwiło także jako praktyczna przyczyna w przywoływanym w pierwszej części pracy przekonaniu, że pajaków nie powinno się zabijać (do dziś spotyka się jego wersję, że może wówczas „spaść deszcz”).



Ilustracja 2.5.8. Mem internetowy pt. *Mój najlepszy sprzymierzeniec w krucjacie przeciwko owadom.*

Źródło: <http://demotywatory.pl/1664184/Moj-najlepszy-sprzymierzeniec>, dostęp 12 maja 2017

<sup>25</sup> „Zdrowy rozsądek” rozumiem tu w ujęciu, jakie przedstawiła Teresa Hołówka w pracy *Myślenie potoczne*, dz. cyt.



Ilustracja 2.5.9. Mem internetowy pt. *Pająk – najlepszy detergent na robale*.

Źródło: <http://demotywatory.pl/2227133/Pajak>, dostęp 13 maja 2017

Skąd więc dosyć niska popularność owych memów? Bierze się ona zapewne z ambiwalentnego statusu owych „sprzymierzeńców” człowieka w „świętej wojnie” z owadami. Rosiczka i gatunki jej pokrewne (jak prezentowana na ilustracji muchołówka amerykańska) uchodzi za roślinę złowrogą, uruchamiającą lęk i negatywne emocje na kilku poziomach. Po pierwsze, jest ona chyba najbardziej popularnym przykładem rośliny „naruszającej granice” między królestwami – przedstawicielka flory zwabia i pożera przedstawicieli fauny, podczas gdy zwykle kierunek procesu jest odwrotny, rośliny są bierne i choć mogą okazać się trujące dla poszczególnych organizmów, to jednak nie jest im przypisana „z natury” rola drapieżcy. Drugim powodem nieufności wobec rosiczki jest zapewne jej „podstępna” natura – zwabia ona bowiem niczego niepodejrzewające insekty swoim odurzającym zapachem, a one, pchane instynktem, lecą prosto w dosłowną paszczę śmierci, w dodatku powolnej i bolesnej. Jak piszą Tomasz Szlendak i Tomasz Kozłowski, tzw. moduł detekcji oszusta<sup>26</sup>, czyli zjawisko odkrywania aspołecznych zachowań jest jednym z podstawowych motorów ewolucji gatunku *homo sapiens*. Oszuści to osoby udające zachowania prospołeczne, w tym uczciwe uczestniczenie w społecznych wymianach, brak agresji itp. — tzw. „wilki w owczej skórze”. Zwłaszcza oszust udający nieszkodliwego członka grupy (w wypadku rosiczki: drapieżca „udający” roślinę), zwabiający bezbronną ofiarę prosto w pułapkę, by ją łatwo pozbawić życia i pożreć, jest motywem szczególnie często eksploatowanym przez popkulturę. Teksty kultury popularnej często wykorzystują nasze ewolucyjne dziedzictwo i dążenie do skutecznego wykrywania takich inscenizacji, nawet jeśli w tym konkretnym wypadku ofiary oszusta nie należą do przedstawicieli naszego gatunku. Poza tym wygląd tej rośliny, składającej się jakby z otwartych i czekających

<sup>26</sup> Por. Tomasz Szlendak, Tomasz Kozłowski, *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, Seria: *Popkultura i media*, red. serii Wiesław Godzic, s. 104 – 116.

na ofiarę paszcz (kolce przypominają tu ostre kły drapieżników), jest również odstręczający<sup>27</sup> i budzący lęk. Z drugiej strony, pragmatyczne podejście gospodyń domowych do „kwestii owadziej”, prezentowane na omawianej grafice, powoduje z roku na rok coraz większą popularność rosztek w gospodarstwach domowych Polaków oraz obecność tych roślin jako towaru promocyjnego w marketach różnych sieci.

Z kolei sam pajak także budzi dość nieprzyjemne konotacje i nawet jako sprzymierzeniec w walce z owadami jest raczej niemile widziany w dążącej do sterylnej czystości kulturze współczesnej, w tym aspekcie będącej dziedzicem kultury mieszczańskiej, dla której zewnętrzna czystość jest nieodzowną wartością. Jak analizuje Zygmunt Bauman, dla chcącej usilnie czy wręcz neurotycznie zaprowadzać ład ponowoczesności pewne kategorie bytów są nieczyste i takie pozostaną. „Nie ma dla nich zbawienia” – pisze filozof – a należą do nich przede wszystkim „byty same przez się ruchliwe”, ignorujące wprowadzane granice i na tyle niewielkie, że mogą pojawiać się tam, „gdzie ich nie zapraszano i zgola nie oczekiwano”<sup>28</sup>.

Narzucają się swą obecnością, bowiem obierają sobie kierunek wędrówki wedle własnego widzimisię, bez względu na zamiary projektantów i stróżów ładu. Obracając w niwecz wysiłki ładuotwórcze, natręci obnażają nietrwałość, kruchość i chybliwość ładu. Muchy, karaluchy, pająki, myszy i inne „robactwo”, które w każdej chwili może zażądać dla siebie miejsca w domu, nie pytając jego prawowitych mieszkańców o pozwolenie, jest z tego właśnie powodu stale (...) z „natury rzeczy” niepożądanym gościem; nie można go wmontować w żaden schemat ładu, jako że ład jest (...) stanem obszaru kontrolowanego i wolnego od niespodzianek. Takie (...) ruchliwe byty są utrapieniem szczególnym, bo ich peregrynacje obnażają coś, co trzymać by się chciało w tajemnicy: kruchość, przygodność, umowność zaprowadzonego ładu i wytyczanej granicy<sup>29</sup>.

Kultura ponowoczesna w niechęci do tych ruchliwych bytów poszła znacznie dalej niż kultura ludowa, która dopuszczała obecność owadów w pewnych obszarach, np. w pobliżu jedzenia czy zwierząt gospodarskich. Często rozmaite „robaki” były wręcz wyznacznikiem obecności ludzi (jak to dowodnie pokazała historia o „gościckich papajach”). Neurotyczna kultura ponowoczesna, zafiksowana na punkcie kontroli i higieny, ma tymczasem jeden cel: „wytępić te bestie”, co – nawiasem mówiąc – powoduje niespodziewane zagrożenia, jak

<sup>27</sup> Por. mem *Mniej więcej tak wyobrażam sobie robactwo atakujące latem* oraz przytoczone rozważania Winfrieda Menninghausa dotyczące budzących wstręt wizerunków otwartych ust (Winfried Menninghaus, *Wstręt*, dz. cyt., s. 79 – 86).

<sup>28</sup> Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 14.

<sup>29</sup> Tamże.

osłabienie odporności, powszechność występowania alergii, zwiększenie toksyczności środowiska, także za sprawą detergentów (które są szkodliwe nie tylko dla ludzi, ale i naturalnych zapylaczy, takich jak pszczoły).

Widoczny na memie *Pajak – najlepszy detergent na robale* także należy do klasy stworzeń zaburzających ład, co raczej uniemożliwia szersze „stosowanie” go dzisiaj jako środka czystości (naturalnego „detergentu” wspomnianego w analizowanym memie). Jako żywe stworzenia, pająki nie dają się kontrolować – w przeciwieństwie do toksycznego, ale martwego detergentu na owady, który można po użyciu odłożyć z powrotem na półkę. Poza tym główny efekt działalności pająka: sieci, mimo iż są kluczowe w eliminacji niechcianych w domach owadów, także są postrzegane jako „brud” w pomieszczeniach mieszkalnych. Obecność pajęczych sieci w domu dobrej gospodyni jest nieakceptowalna, ponieważ ujawniają one coś więcej niż przygodność ustanawianych przez człowieka granic, o których pisał Bauman – cierpliwą, nieustanną pracę czasu i entropii oraz nieodłącznie wiążącego się z nimi rozkładu. Naruszają tym samym także właściwe współczesności wyparcie śmierci i tego, co dzieje się z ciałem *post mortem*. Dom zarośnięty pajęczynami to dom stary, zaniedbany, pozostawiony bez porządkującej ludzkiej działalności, a w kulturze popularnej takie domy na znak opuszczenia są często zajmowane przez „innych”, „obcych” właścicieli bądź kryje się w nich jakaś tajemnica, będąca znakiem kontaktu z „tamtą stroną”. Dlatego omiatanie domu z pajęczyn oraz wyganianie pajaków (często jednak nie zabijanie – przekonanie o „chronionym statusie” tych stworzeń, obecne w kulturze ludowej, pozostało żywe i dość silne także współcześnie) należy do ważnych czynności utrzymujących ład zarówno w dawnej izbie, jak i w dzisiejszych pomieszczeniach mieszkalnych. Jak bardzo oczywista to sprawa, pokazuje dawna zagadka zanotowana przez Glogera:

Kto o nią dba, ten jej nie ma,  
a kto nie dba, ten ją ma<sup>30</sup>.

Odpowiedzią jest właśnie „pajęczyna” – kto o nią dba (w domyśle: dba o porządek, przejmuje się więc pojawieniem się jego odwrotności, „brudu”), ten jej nie ma. Ten, kto z kolei zaniedbuje ciągle „krzątactwo”, czyli utrzymywanie granicy między „porządkiem” a „nieładem”, u tego się pojawi („ten ją ma”). Stąd zapewne niewielka popularność memu głoszącego sprzymierzanie się z pajakami (postrzeganymi wraz ze swymi

---

<sup>30</sup> Zygmunt Gloger, *Skarbczyk. Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści. Z ust ludu i ze starych ksiąg zebranych...*, dz. cyt., zagadka 84., s. 33.

wytworami jako „brud”, widoczny „rozkład”) w celu pozbycia się „robactwa” (innego dokuczliwego „brudu”).

## 5.2. Z armaty do komara, czyli jak skutecznie uzbroić się na wojnę z robactwem.

### Poradnik użytkownika netloru

Znacznie popularniejszym – niż odwoływanie się do zbędności w ekosystemie nie lubianych przez człowieka gatunków owadów – sposobem mówienia o nich jest zasygnalizowane już przywołanie wprost metaforyki wojennej lub myśliwskiej. To głównie pierwsza z nich – zwłaszcza w wydaniu humorystycznym – trafia najlepiej w gusta internautów.



Ilustracja 2.5.10. Mem internetowy *W ekwipunku żołnierza nie może zabraknąć broni przeciw najgorszemu przeciwnikowi*

Źródło: <http://demotywatory.pl/1879183/W-ekwipunku-zolnierza>; dostęp 25 maja 2016 (+3873)(4219)

Ilustracja 2.5.10 prezentuje temat właśnie w ujęciu żartobliwym – poprzez zderzenie wielkiego czołgu i karabinu maszynowego (broni w prawdziwych wojnach) oraz jaskraworóżowej packi na muchy. Przy liczbie głosujących wynoszącej 4219, aż 3873 użytkowników uznało mem za „mocny”, do czego przyczynił się niewątpliwie komizm

zestawienia<sup>31</sup>. Wpływ na tak szeroki odbiór miał także zapewne reporterski charakter fotografii, nie będącej manipulacją ani fotomontażem, jak niektóre budzące opór internautów analizowane tu wcześniej memy. W języku potocznym stałe miejsce ma powiedzenie „strzelać z armaty do komara”, które jest obrazowym określeniem komentującym nieadekwatność i związaną z tym nieskuteczność środków użytych do walki z niewielkim zagrożeniem. Zdjęcie kobiety w czołgu wyposażonej w różową łąpkę na muchy wygląda nieomal jak „z życia wzięta” ilustracja tego powiedzenia. Ponieważ jednak bojowniczką jest tu kobieta, przesłanie tego „śmiesznego obrazka” może być całkiem inne, bliższe tradycyjnemu postrzeganiu ról męskich i kobiecych, zgodnie z którym właściwym orężem kobiety może być raczej miotła czy łąпка na muchy, ale nie karabin i czołg.

Do popularności tego memu przyczyniły się zapewne także i inne względy, wiążące go z aktualnymi dyskusjami militarnymi, czy szerzej – politycznymi. Jednym z nich jest dwuznaczna ocena zaangażowania armii amerykańskiej w konflikty w różnych częściach świata, przy nieuwzględnianiu specyfiki lokalnych warunków środowiskowych. W ten nurt wpisuje się m.in. głos użytkownika *denaturo*, który stwierdził w komentarzu pod memem: „walczą z wrogiem którego nie da się pokonać dlatego wszystkie armie chcą opuścić afganistan” [wpis z 13 lipca 2010, 18:56]<sup>32</sup>. Także ironiczny wpis użytkownika RgB brzmiący „co tam taliby, muchy i robactwo to dopiero problem”, można w tym kontekście odczytać jako ocenę braku właściwego przygotowania interweniujących wojsk do walki w danym terenie. Widać więc, że żartobliwy na pierwszy rzut oka mem może prowokować zupełnie poważne refleksje czy wręcz dyskusje na tematy geopolityczne.

Kwestia zagrożenia działań wojennych w Afganistanie została wywołana i wcześniej za sprawą raportu sporządzonego przez amerykańską armię, której udało się dotrzeć do tajnych materiałów sowieckich lekarzy wojskowych. Już sam tytuł raportu brzmi symptomatycznie: *Beaten by bugs. The Soviet-Afghan War Experience*<sup>33</sup> (co można przełożyć jako: „Pokonani przez robactwo. O pewnym doświadczeniu wojny sowiecko-afgańskiej”). Jak się okazuje, 40. pułk armii radzieckiej stacjonujący w Afganistanie zmagać się musiał nie

<sup>31</sup> Z tego komizmu – przeciwstawienia „wielkiego, groźnego wroga”, który okazuje się być małym owadem lub innym niewielkim zwierzęciem – czerpią często twórcy wierszowanej literatury dla dzieci. Oprócz klasyki w rodzaju *Stefka Burczymuchy* Marii Konopnickiej, por. wiersz Agnieszki Frączek pt. *Bestia* („Auu! Ratunku! Auu! W pokrzywach/ Łazi bestia przeraźliwa! (...) O! To żuczek! Biedny owad! Biedak się przede mną schował!”). Por. Agnieszka Frączek, *Zielono mi*, Wydawnictwo BIS, Warszawa 2010, s. 10.

<sup>32</sup> Komentarze dostępne pod adresem internetowym: [http://demotywatory.pl/1879183# comments](http://demotywatory.pl/1879183#comments), dostęp 21 maja 2016 r.

<sup>33</sup> Lester W. Grau, William A. Jorgensen, *Beaten by the bugs. The Soviet-Afghan War Experience*, artykuł analizujący raport został opublikowany na stronie internetowej <http://www-cgsc.army.mil/miler/english/novdec97/gran.htm> (dostęp 12 marca 2016).



tylko z ludzkim wrogiem (choć, jak przekonywano żołnierzy w Związku Radzieckim, misja miała polegać na „pomaganiu bratniemu narodowi”<sup>34</sup>), ale przede wszystkim z chorobami zakaźnymi, pasożytami, gryzoniami i tabunami wszelkiego rodzaju dokuczliwego robactwa. Aż dwie trzecie wszystkich przypadków hospitalizacji podczas trwania tej operacji militarnej (a trwała ona niemal 10 lat) miało miejsce z powodu powikłań wirusowo-bakteryjnych (także tych wywołanych przez owady i robactwo), jakie dotknęły żołnierzy sowieckich. Niewidzialny i dokuczliwy wróg okazał się prawdziwym „zwycięzcą” tej gorzkiej wojny (*Pokonani przez robactwo*).

Sprawa nie była zresztą nowa w historii zmagania wojennych. Wystarczy wspomnieć, obecny notabene w dziesiątkach tekstów popkultury, od *Czasu Apokalipsy* Francisa Forda Coppola po kino gatunkowe typu *Predator*, koszmar wojenny Amerykanów w Wietnamie, walczących w skrajnie niegościnnym terenie. Jednak – jak podkreśla Marek Kawa – w przypadku Afganistanu niepokój musiała budzić skala zjawiska oraz ujawnionego rzeczywistego i mentalnego zagrożenia<sup>35</sup>, jakie stało się udziałem radzieckich żołnierzy, mierzących się z żywiołem robactwa. W tym kontekście widoczna na ilustracji uzbrojona po zęby amerykańska armia, doposażona w różowe łapki na muchy, to niewątpliwie wyraz ironicznego spojrzenia twórcy demotywatora na jej zwycięskie batalie, ale może także szyderstwo z całej ludzkości?

Pod zaprezentowanym memem przeważają jednak opinie zrównujące obu „wrogów”: owady (odganiane łapką na muchy) oraz ludzi, z którymi walczą amerykańskie wojska. Np. użytkownik *ecco00* komentuje trzymaną przez żołnierza łapkę: „Bron przeciw arabom i przeciw komarom:)” [13 lipca 2010]. Choć wypowiedź została złagodzona emotikonem wyrażającym humorystyczne nastawienie, to wpisuje się ona jednak w stereotyp odhumanizowanego obcego (oznaczanego etnicznie i religijnie w wypowiedziach internautów jako „araby”, „taliby”), którego trzeba zlikwidować, aby zachować integralność świata<sup>36</sup>.

Natomiast użytkownik *chmur0n* wyraził raczej solidarność gatunku ludzkiego w walce z niechcianymi owadami: „Swoją drogą nie ważne czy to Amerykanin ,czy Talib ,czy Francuz czy Anglik – wspólny wróg jest jeden: komar i mucha – komara dziewczucha :d” [13 lipca 2010, 22:09]. I właśnie tego typu memów internetowych – wzywających do wojny

<sup>34</sup> Ten dramat żołnierzy, uwikłanych w trudny konflikt i w propagandę radzieckiego państwa realizującego własne interesy ich rękami, znakomicie przedstawiła w swoim reportażu *Cynkowi chłopcy* Swietłana Aleksijewicz, tłum. Jerzy Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.

<sup>35</sup> Marek Kawa, *Ten, który toczy nasze dusze i ciała...*, dz. cyt., s. 354.

<sup>36</sup> Por. na ten temat stereotypów obcości (także przypisywaniu obcym cech zwierzęcych) zob. klasyczna praca Ludwika Stommy, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Wydawnictwo Tower Press, Gdańsk 2002, s. 11 – 41 oraz Joanna Tokarska-Bakir, *Legends o krwi...*, dz. cyt.



z komarami i innym „robactwem”, prezentujących wyszukaną broń przeciwko owadom oraz ofiary po obu stronach – można znaleźć w sieci najwięcej. Przykładowo, spore uznanie internautów (3565 głosujących uznało mem za „mocny”, a 47 skomentowało) oraz gorące dyskusje na temat sprytnych rozwiązań tego problemu wywołał mem *Olej offa. Zrób sobie miotacz ognia przeciw komarom* pokazujący „broń niekonwencjonalną” w zwalczaniu insektów oraz sposób jej użycia (ilustracja 2.5.11). Moc otrzymanej w pomysłowy sposób broni (połączenie lakieru do włosów z zapalarką) okazuje się adekwatna do stopnia wrogich uczuć żywionych do znienawidzonych insektów oraz do stopnia irytacji, które potrafią one swoją aktywnością wywołać.



Ilustracja 2.5.11. Mem internetowy pt. *Olej Offa*

Źródło: <http://demotywatory.pl/3119641#comments>, dostęp 25 maja 2015, (+3565(3850))

Komary budzą niechęć nie tylko samym „wampirycznym” sposobem odżywiania oraz faktem, że ślady ich ukłuc uporczywie swędzą, ale także nieustannym przełamywaniem granic. Na zamieszczonej niżej grafice widać człowieka broniącego się przed zagrożeniem w miejscu, które jest uważane za ostoję intymności i bezpieczeństwa – w pościeli, we własnym łóżku, w swojej (jak można się domyślać) sypialni. Obecność „wroga” tutaj jest szczególnie bolesna, atakuje on bowiem w samym centrum prywatnego świata. Mając w pamięci schemat delimitacji przestrzeni w ujęciu fenomenologicznym (osobistej percepcji)

oraz kulturowo-językowym Jana Kajfosa, przytoczony w poprzednim rozdziale, widzimy, że i w kulturze popularnej natrętny „żywiol owadzi” znów wdiera się do samego centrum przestrzeni prywatnej – co w tekstach kultury ludowej obserwowaliśmy na przykładach pchły i muchy w izbie, w drugim co do ważności miejscu domostwa.

Co prawda w dzisiejszych mieszkaniach, co wynika często z małego metrażu, sfery prywatności nie są aż tak wyraźnie separowane jak to było jeszcze w XVIII stuleciu<sup>37</sup>, ale to wciąż sypialnia jest przestrzenią, która uchodzi za najbardziej osobistą i najmniej podatną na „upublicznienie”<sup>38</sup>. Nic więc dziwnego, że zaprezentowany na memie internetowym „miotacz ognia” przeciwko naruszającym sypialniany mir komarom zyskał wśród internautów tak wielki aplauz. Tym bardziej, że znajduje się on w rękach istnego herosa, przemysłnego niczym MacGyver, walczącego o swą prywatność i „świętą przestrzeń” sypialni, wolną od brudu czy robactwa oraz niezakłócony sen (przypomnijmy tu ludowe „Spyyyyyysz?”, przypisywane komarom na Pokuciu). Odpowiedź na owadzie naruszenie granic jest natychmiastowa i popkulturowo „epicka” w swej obrazowości. Prawdziwy wojownik nawet w sypialni jest zawsze gotowy na odparcie ataku – a potrafi do tego wykorzystać to, co ma pod ręką.



Ilustracja 2.5.12. Mem internetowy *Laser zwalczający komary*

Źródło: <http://demotywatory.pl/4094391/Starcie-lasera-z-komarem>, dostęp 25 maja 2015, +387 (424)

<sup>37</sup> Por. na ten temat Maciej Kowalewski, Marek Ostrowski, *Mieszkanie – przestrzeń prywatna? Praktyki uniformizacji wnętrza*, „Architecturae et Artibus” 2010, nr 1, s. 39 – 45, dostępne online pod adresem: <http://www.wa.pb.edu.pl/uploads/downloads/5--Mieszkanie----przestrzen-prywatna--Praktyki-uniformizacji-wnetrz.pdf>, dostęp 2 czerwca 2016 r. Na temat wyodrębniania jednofunkcyjnych pokoi: salonu, jadalni, sypialni, gabinetu w końcu XVIII wieku por. Marika Pirveli, *Architektura „mówi” językiem symboli*, [w:] *Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*, red. Bohdan Jałowiecki, Andrzej Majer, Marek Szczepański, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 97.

<sup>38</sup> Jest to także miejsce najbardziej wrażliwe na zanieczyszczenie. Według Mary Douglas, „jedzenie nie jest brudne samo w sobie, ale brudne natomiast jest zostawienie naczyń kuchennych w sypialni”. Jest to zachowanie „nieczyste”, ponieważ wyraźnie narusza „klasyfikacje, do których jesteśmy przywiązani”. Por. Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, dz. cyt., s. 46. Owady także nieustannie zaburzają nasze ramy klasyfikacyjne, a sposób pożywania się i aktywność komarów naruszają najświętszą z nich – sanktuarium ciała otoczonego bezpieczną, prywatną przestrzenią.

Nieco mniej popularny, ale również notowany w różnych odsłonach, jest kolejny mem przedstawiający konfrontację komara z zaawansowaną bronią – tym razem już nie wykonaną domowym sposobem, lecz prawdziwą bronią laserową (ilustracja 2.5.12). Mem jest utrzymany w duchu radosnej apologii rozwoju nauki i techniki, zaś aluzja do kina nowej przygody (a zwłaszcza laserowej broni używanej w sadze *Gwiezdnych Wojen* w reżyserii George'a Lucasa) upewnia nas w beztraskiej atmosferze strzelania do owadów z wyrafinowanego technologicznie uzbrojenia. Jednak część komentujących – w reakcji na chęć zakupu podobnego sprzętu przez rozochoconych do „laserowej rozróby” internautów (porównaj komentarz użytkowniczki ~*SusanStoHelit*: „Krótka piłka: gdzie można to kupić i za ile?:)”) [21 marca 2014, 12:49]) – w dużo poważniejszym tonie wyjaśnia genezę tego wynalazku. Użytkownik *tlmundi* pisze:

to stary temat... poproszono Billa Gatesa tego od Microsoftu aby pomógł w zwalczaniu rozprzeczającej się malarii w Afryce. koszt urządzenia to około 50\$ i ma być przy szpitalach obozach itp. nie można go kupić prywatnie [21 marca 2014, 16:01]

Dawny prezes i założyciel Microsoftu wraz z żoną jest obecnie znany z zaangażowania w działalność charytatywną, zwłaszcza w krajach Afryki. Jego fundacja za główny cel postawiła sobie właśnie walkę z malarią, przede wszystkim poprzez unieszkodliwienie jej głównych nosicieli – komarów z rodzaju *Anopheles*. Jednym z ważniejszych elementów działania słynnego założyciela fundacji jest edukacja. Gates szeroko informuje rzesze śledzących jego wpisy na blogu internautów na temat charakteru afrykańskich epidemii oraz sposobów ich zwalczania. Jednak były guru światowych technologii informacyjnych nie zapomina o tym, by serwowane przez siebie informacje ubrać w chwytliwą, podatną na memetyczne rozpowszechnianie, formę. Wiadomość na temat malarii przedstawił w formie artykułu pod zagadkowym tytułem „Najbardziej śmiertelne zwierzę na ziemi” (ilustracja 2.5.13), a pod jego treścią umieścił zgrabną infografikę – wykres ilustrujący, jaki gatunek zwierząt jest odpowiedzialny za największą liczbę zgonów wśród ludzi. Nie jest to rzecz jasna rekin ludojad ani nawet, co bardziej zaskakujące, sam człowiek, lecz właśnie niepozorny komar. Niektórzy z komentujących polskich użytkowników internetu

---

<sup>39</sup> Komentarze dostępne pod adresem internetowym: <http://demotywatory.pl/4309911 #comments>, dostęp 23 czerwca 2016 r.

uznali co prawda, że takie potraktowanie komara jest zbytnim uproszczeniem (w końcu śmiertelny efekt przynosi nie sama jego działalność, ale sprzymierzonego z nim zarodźca malarii), lecz przecież o taki efekt autorowi memu chodziło – przykucie uwagi odbiorców do ogromnego problemu zdrowotnego, wywołanie ich skrajnych reakcji oraz sprowokowanie szerszej dyskusji. Kontrowersyjnemu wpisowi na blogu towarzyszy krótki film pokazujący sposób działania zarodźców malarii i komarów z rodziny *Anopheles* oraz szereg odniesień do pozostałych materiałów edukacyjnych i infografik pokazujących m.in., w jaki sposób internauta może się włączyć w pomoc ofiarom malarii oraz w program zapobiegania tej chorobie wspierany przez Billa Gatesa.



Ilustracja 2.5.13. Bill Gates, *The Deadliest Animal in the World* („Najbardziej śmiertelne zwierzęta na świecie”), opublikowane na blogu Billa Gatesa *GatesNotes*, 25 kwietnia 2014, 389 komentarzy bezpośrednio pod postem, 24 508 udostępnień za pomocą serwisu Facebook, 23 662 – za pomocą serwisu Twitter.

Źródło: <http://www.gatesnotes.com/Health/Most-Lethal-Animal-Mosquito-Week>, dostęp 11 listopada 2017

Odwieczna wojna ludzi z komarami (i innymi dokuczliwymi insektami) toczy się dalej, mimo ogromnej produkcji różnych specyfików, i ma swoje odzwierciedlenie w netlorze, a „ofiary” są liczne po obu stronach – także wśród ludzi. Sezonowy (wiosenno-letni) wysyp notują szczególnie różne odmiany memu pt. *Sezon na ludzi*, który dorocznie ma być rzekomo ogłaszany przez komary (ilustracja 2.5.14). Ma on różne odmiany, na czele z popularnym hasłem „Wieczorem w moim pokoju czuję się, jakbym klaskał u Rubika”, które

weszło do słownika młodych ludzi<sup>40</sup>, oraz z memami typu „Zabijanie komarów przed snem – letnia aktywność fizyczna każdego Polaka”<sup>41</sup>.



Ilustracja 2.5.14. Mem internetowy *Sezon na ludzi*

Źródło: <http://demotywatory.pl/2976011/Sezon-na-ludzi>; dostęp 25 maja 2015 (+18)(25)

Mem nie wydaje się szczególnie popularny (+18 głosów w serwisie *demotywatory.pl*), ale niska popularność tej konkretnej odsłony wynika w tym wypadku z mnogości podobnych grafik, masowo tworzonych przez internautów na początku „sezonu komarzego”. Interesujący z punktu widzenia funkcjonowania mempleksu „wojen z robalami” jest fakt, że popularność tego typu grafik przełożyła się nawet na powstanie swoistego metamemu (komentującego dotychczasowe grafiki) pt. *Myślałam, że przesadzacie... aż do wczorajszego grilla*, cieszącego się bardzo dużą popularnością wśród internautów (+5310) (ilustracja 2.5.15). Zastosowanie budowy piętrowej w wypadku tego metamemu jest w pewnym stopniu chwytem artystycznym – wielość zaprezentowanych grafik prezentujących komarze *images* odpowiada nagromadzeniu kąsających owadów, którego doznała twórczyni memu. Pojawienie się „znikąd” dokuczliwych stworzeń przypomina także wyskakujące na ekranie komputera okienka (ang. *pop-up windows*), mnożące się w przeglądarkach internetowych bądź niektórych programach, zwłaszcza w wypadku wystąpienia błędu w programie (ang *bug*, czyli dosłownie „robal”). W ten sposób forma memu oddaje jego treść, czyli wielką liczbę

<sup>40</sup> Przede wszystkim w formie współczesnych folklorystycznych żartobliwych „przygadywanek” typu „twoja stara (robi coś, co jest obciachowe)” – najbardziej znaną z nich jest niewątpliwie „Twoja stara klaszcze u Rubika”.

<sup>41</sup> Źródło: <http://demotywatory.pl/4372934/Zabijanie-komarow-przed-snem>, +273 (324), 6 komentarzy, dostęp 28 maja 2016.



i dokuczliwość komarów, której „na własnej skórze” doznała zarówno autorka memu, jak i jego liczni odbiorcy.



Ilustracja 2.5.15. Mem internetowy *Myślałam, że przesadzacie*

Źródło: <http://demotywatory.pl/1751099/Myslalam-ze-przesadzacie>

W licznych komentarzach (83)<sup>42</sup> użytkownicy głównie wymieniają się zatem własnymi doświadczeniami dotyczącymi „wampirycznych” właściwości komarów (w rodzaju tego, który zamieściła użytkowniczka *bananaaa*: „Wyszłam na dwie minuty do sklepu. A wróciłam cała pogryziona...”, [13 czerwca 2010, 20:45] czy „(...) byłam kilka dni temu na wycieczce i mam 138 ugryzień. I znajduje powoli nowe ;/” [Dzooana 13 czerwca 2010, 18:36]).

„Wampiryczne” skłonności owadów zauważała także i komentowała dawna polska kultura ludowa – przypomnijmy choćby groteskowe zanotowane przez Kolberga wierszyki o pchłach pijących tyle krwi, że mogą mierzyć się z wroną (por. rozdział 3.). Także pod niżej zamieszczonym memem wielu użytkowników internetu wyraża oburzenie, że „bezczelne” komary wypłyły aż tyle ich krwi (niekiedy także w dość wulgarny sposób: por. komentarz użytkownika *martynka1103*: „zobaczcie, jakie mają dupy czerwone, te dwa na górze to od picia krwi” [13 czerwca 2010, 17:39]). W dalszym ciągu komary uchodzą za złośliwą (z przypisywaną im często intencjonalnością) plagę, na którą nie działają zdobycze cywilizacji (preparaty chemiczne marki „Off” oraz podobne, specjalne gatunki roślin

<sup>42</sup> Komentarze dostępne na stronie <http://demotywatory.pl/1751099#comments>, dostęp 25 maja 2016 r.

wysadzane w doniczkach pod sufitem itp.). Perfidne komary – działające intencjonalnie i antropomorfizowane jak w dawnym przekazie ludowym – ogłaszają więc w kulturze popularnej „Sezon na ludzi”, a ich ofiary prezentują w komentarzach liczne „rany wojenne”, niczym w dawnych wojennych memoratach mające dowodzić udziału w niejednej bitwie.

Jak widać na przykładach memów internetowych z owadami w roli „czarnych charakterów” lub ratujących ludzkość pszczół, jednym z najważniejszych zjawisk myślenia potocznego jest wpisane weń wartościowanie<sup>43</sup>, bardzo silnie obecne także w języku<sup>44</sup>. Teresa Hołówka mówi wprost o „potocznym doktrynerstwie”, żywiącym się „fałszywymi uogólnieniami, znajdującym upodobanie we wszechobejmujących, nieweryfikowalnych formułach, w doprowadzonych do skrajnej postaci podziałach, w absolutyzmie”<sup>45</sup>. Następnie, powołując się na aksjologiczne studia Marii Ossowskiej, Hołówka punktuje czarno-białą, wygodną i korzystną z pragmatycznego punktu widzenia potoczną obraz świata:

Jak pisze Ossowska, jego [potocznego doktrynerstwa — przyp. M.M] głównym przejawem jest tendencja do widzenia świata w „czarno-białym”, pod której przemożnym wpływem dostrzegamy w naturze wyłącznie „złośliwych wrogów” (lis, żmija, **karaluch**) lub „życzliwych sprzymierzeńców” (**pszczola**, **biedronka**, koń)<sup>46</sup>. Tendencja ta każe nam domagać się wartościowania tam, gdzie jest ono nieuprawnione („czy lepszy choleryk czy flegmatyk”) i zawdzięczamy jej permanentny brak terminów neutralnych emocjonalnie<sup>47</sup>.

„Muchy (w innych wariantach: osy, szerszenie) to są pszczoły diabła” — przypomnijmy tu ludowe przysłowie, analizowane w kontekście wyobrażeń ze sfer *sacrum* i *profanum* w rozdziale trzecim. Także u Ossowskiej z wymienionych przez nią sześciu zwierząt o jaskrawym aksjologicznym ładunku aż trzy stanowią owady, a przykładów ich wpisania w tę dychotomię we współczesnym netlorze przeanalizowano tutaj znacznie więcej. Chociaż media przekazu owadzich wyobrażeń zmieniły się znacznie od momentu zaniknięcia tradycyjnej kultury ludowej ziem polskich, dzisiejsza świadomość potoczna „cyfrowych

<sup>43</sup> Por. Teresa Hołówka, *Myślenie potoczne*, przedm. Marcin Czerwiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 19 — 96.

<sup>44</sup> Por. na ten temat artykuł Jerzego Bartmińskiego, *Styl potoczny* [w:] *Potoczność w języku i w kulturze*, red. Janusz Anusiewicz, Franciszek Nieckula, „Język a kultura”, t. 5, Wrocław 1992 oraz prace zebrane w tomie *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2003.

<sup>45</sup> Teresa Hołówka, *Myślenie potoczne*, dz. cyt., s. 23.

<sup>46</sup> Maria Ossowska, *Normy moralne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 13 — 14.

<sup>47</sup> Teresa Hołówka, *Myślenie potoczne*, dz. cyt., s. 23, podkreślenia moje — M.M.

tubylców” dziedziczy wartościowanie tych stworzeń na „boskie” i „diabelskie”, pożyteczne i szkodliwe, rzecz jasna z punktu widzenia antropocentrycznego.

\* \* \*

Jeszcze silniejszej personifikacji niż przypisywane im ogłaszanie „sezonu na ludzi” oraz celowego wypijania ludzkiej krwi komary ulegają w innym graficznym memie, opartym na prostym fotomontażu i przedstawionym na ilustracji 2.5.16.



Ilustracja 2.5.16. Mem internetowy *Mniej więcej tak wyobrażam sobie robactwo atakujące latem*  
 Źródło: <http://demotywatory.pl/4181687/Mniej-wiecej-tak-wyobrazam-sobie>; dostęp 25 maja 2016, (+8)(19)

To groteskowe przedstawienie jest niezwykle sugestywne – wyolbrzymia główną cechę „robactwa”, jaka daje się we znaki im ofiarom i poprzez którą owady są przez nie postrzegane: kąsanie czy też „pożeranie żywcem” swoich ofiar. Z drugiej strony, na ciekawej zasadzie został zbudowany „haczyk” (*the hook*) tego memu: operuje on mianowicie nieoczekiwanym zestawieniem, fotomontażem, w którym twarz jedzącej posiłek dziewczynki została zredukowana do powiększonych, otwartych ust. Efekt jest niepokojący, przykuwający uwagę, budzący wstręt u odbiorcy. Jak pisze Winfried Menninghaus, teoretyk tego afektu,



ukazywanie w dziełach sztuki otwartych otworów cielesnych (zwłaszcza ust) było uważane za niestosowne i „wstrętne” właśnie<sup>48</sup>:

Szerokie otwarcie ust – przywołajmy myśl Lessinga – pomijając fakt, jak gwałtownie i wstrętne deformuje i przemieszcza również inne części twarzy – w malarstwie jest plamą, w rzeźbie zagłębieniem, wywołującymi skutek najbardziej ohydny na świecie<sup>49</sup>.

Trudno memy internetowe uważać za dzieła sztuki hołdujące klasycznym wzorcom, ale grafika, której dominującym elementem są realistycznie sfotografowane usta wraz z zębami, stała się czysto groteskowym przedstawieniem, nieco niepokojącym czy nawet przerażającym – całkowitym zaprzeczeniem reguł konstruowania „klasycznie” poprawnego wizerunku. Owady także raczej kłają, czyli wbijają żądło, nie zaś pożerają ofiary na zasadzie ogromnego drapieżnika-bestii. Z kolei kierunek folklorystycznej antropomorfizacji został tu odwrócony – owady nie są podobne ludziom w tym, że działają przemyślnie, społecznie i zgodnie z zasadą *do ut des* – jak w bajce ludowej i zagadkach, lecz w tym, że powiększonymi do obrzydliwości „ludzkimi” ustami pożerają swe ofiary. Nie taki obraz własny człowieka chce budować kultura popularna. Nie może więc dziwić, że mimo niewątpliwie przykuwającej uwagę konstrukcji mem nie spotkał się z uznaniem internautów i nie uległ folkloryzacji (jedynie 8 pozytywnych głosów przy 11 negatywnych przy pełnym braku komentarzy użytkowników).

Prawdopodobnie stało się tak również dlatego, że w imaginarium kultury popularnej, zwłaszcza cyfrowej, zarówno „pożercza” siła owadów oraz wyobrażenia ich morfologicznej budowy znalazły sobie media inne niż eksponowanie teriomorficznej paszczy, właściwej raczej średniowiecznemu Lucyferowi albo innym ogromnym drapieżnikom. A są to obrazy znacznie silniej związane z rzeczywistością cyfrową oraz światem maszyn, które – jak zauważają cytowani już czołowi przedstawiciele *social science* – stały się dla współczesnego „cyfrowego tubylcy” głównym spadkobiercą roli pełnionej wcześniej przez Naturę.

### 5.3. Owad – drapieżca czy ofiara?

Na antypodach zaangażowania w wojnę z komarami jako wyrazu troski o ludzkość w wymiarze globalnym znajduje się z kolei inna powstała w Ameryce grupa memów, która zyskała sobie popularność także wśród polskich internautów. Chodzi o grafiki

<sup>48</sup> Winfried Menninghaus, *Wstręt. Teoria i historia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009, podrozdział *Wstrętne zagłębienia i otwory* oraz *Rozwarte usta*, s. 79 – 86.

<sup>49</sup> Lessing, *Laokoon*, s. 29 – 30, cyt. za Winfried Menninghaus, *Wstręt...*, dz. cyt., s. 81.

zaprezentowane na ilustracji 2.5.17, które zostały z wielką starannością zaprojektowane jako reklamy pewnego środka owadobójczego, a później zaczęły żyć „drugim życiem” w sieci WWW właśnie jako dość popularne memy (m.in. w serwisach gromadzących takie grafiki, jak *boredpanda.com* czy polskie *demotywatory.pl*). Utrzymane w podobnej stylistyce, bazujące na zaskakującym pomysłe – pokazują mianowicie w zbliżeniu ofiary reklamowanego produktu: wdowy i wdowców rozmaitych insektów. Efekt zaskoczenia bierze się głównie z zastosowanej poetyki – owady zostały pokazane w zbliżeniu, kunsztownie wystylizowane na nieco wiktoriańskie, pogrążone w żałobie, silnie antropomorfizowane postaci w czarnych, ciężkich wdowich welonach etc. Antropomorfizacja jest tu bardzo sugestywna – nawet twarze (?) żałobników zostały uchwycone w wyrazie melancholii bądź rozpacz, mimo że są to nadal fizjonomie niewątpliwie owadzie, a cechy gatunkowe poszczególnych osobników (kształt żuwaczek, zwieszonych smutno czułków itd.) zostały oddane przy tym niezwykle drobiazgowo.

Przedstawione postaci, których insektoidalny wygląd zdaje się być na pierwszy rzut oka jedynie metaforą utraty bliskiej osoby i pogrążenia się w bólu, są oddane w ten sposób, by wywołać w odbiorcach współczucie (nie zaś wstręt, strach czy wrażenie obcości, jak czyni to znacząca większość realistycznych owadzych podobizn, które odnajdujemy w wielu przedstawieniach kultury popularnej). Wówczas dopiero przewrotny przekaz reklamowy ujawnia się w całej pełni – sprawcą owadzych tragedii jest przecież ten sam środek owadobójczy, którego wystylizowaną niewielką podobiznę odnajdziemy po prawej stronie „portretów” w kunsztownej ramce. Odbiorcy odczuwają jednocześnie podziw dla szczegółowej techniki ilustratora (a być może także dla samych bohaterów oraz detali ich budowy anatomicznej – wszak „natura nigdzie nie objawia tak swej perfekcji, jak w swych najmniejszych dziełach”<sup>50</sup>) oraz empatię wobec dotkniętych tragedią owadów. Równocześnie jednak uświadamiają sobie, że jest to efekt działania doskonałego preparatu, co najpewniej wzbudza w nich także rodzaj mściwej satysfakcji i poczucie władzy nad znenawidzonymi robalami.

Ta ambiwalencja oraz zastosowane środki wyrazu – antropomorfizacja ofiary (zwykle ludzie odczłowieczają ofiary swoich działań, czemu zresztą skutecznie służy porównanie ich do „robaków”, o czym dalej; tu proces zachodzi w odwrotną stronę, choć celem jest eksterminacja nie lubianych stworzeń) stały się skutecznym memetycznym „hakiem”, windującym tę reklamę o niewielkim początkowo zasięgu do poziomu przekazu obiegającego

<sup>50</sup> Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, cyt. za: *Bugs in books*, [w:] *Medieval manuscripts blog by the British Library*, dz. cyt.

właściwie cały świat – memu internetowego. Jej wielopiętrowy przekaz i akceptacja, z jaką się spotkał, jest świetnym dowodem na mieszane uczucia, jakie wciąż żywimy do „robali”, jednocześnie się od nich dystansując i porównując do nich, nienawidząc ich i pragnąc je zwalczyć, widząc w nich jednak często lustro naszego własnego losu – nędznego robaka w obliczu Stwórcy, mrówki na torach pędzącego pociągu, ćmy lecącej w ogień.



Ilustracja 2.5.17. Mem internetowy *Reklama pokazująca wdowy po insektach zabitych przez spray* – *a myślałem, że już mnie nic nie zaskoczy*

Źródło: <http://demotywatory.pl/4371735/Reklama-pokazujaca-wdowy-po-insektach-zabitych-przez-spray>, dostęp 12 marca 2016, +378 (433)

## Rozdział 6.

### Owadopodobne mechanizmy i mikroboty w kulturze popularnej

Wyobrażenie owada, zwłaszcza szkodliwego, jako złośliwego wytworu czyjegoś rzemiosła – niczym w ludowych wierzeniach traktujących muchy i inne insekty jako „twory diabelskie” – jest niezwykle rozpowszechnione. Takie obrazy są strukturalnie powiązane z motywem sztucznych owadów, pełniących funkcję wrogich maszyn szpiegowskich, którymi potężny antagonistą próbuje śledzić protagonistę, kontrolować go i szkodzić mu. Motyw ten wykracza poza kulturą popularną, gdyż owad-maszyna stał się domeną nie tylko literatury science-fiction i fantasy, lecz wkroczył także do rzeczywistości, inspirując inżynierów z dziesiątek laboratoriów na świecie do budowy faktycznych mini-urządzeń szpiegowskich (także tzw. MEMs, opartych na sterowanych ciałach prawdziwych owadów) oraz wzorowanych na owadach mikrobotów, przeznaczonych do rozmaitych innych zadań (w rolnictwie, medycynie, transporcie, budownictwie, wojskowości, pozyskiwaniu danych i wiele innych).

Ponieważ czysto elektroniczne, „sztuczne” mikroboty miały z początku pewne ograniczenia — głównie dotyczyły one zdolności poruszania się w trudnym otoczeniu oraz możliwości nawigacyjnych — z pomocą inżynierom wojskowym przyszły właśnie testowane od końca XX wieku tzw. systemy MEMs, czyli MicroElectroMechanical Systems<sup>1</sup>. Z pomocą tych małych, bezprzewodowych podzespołów jest możliwe sterowanie ruchem oraz zachowaniem biologicznych organizmów, którym owe mikroukłady elektromechaniczne są implementowane. Tymi organizmami są przede wszystkim różnego typu insekty. Pierwotnie tę technologię opanowało wojsko amerykańskie, podczepiając karaluchom podzespoły sterujące w celach szpiegowskich (ilustracja 2.6.1).

---

<sup>1</sup> Por. szerszej na ten temat Jussi Parikka, *Owady i media*, tłum. Mateusz Borowski i Małgorzata Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.



Ilustracja 2.6.1. Karaluch sterowany mikroukładem elektronicznym (MEMs), wykorzystywany w celach diagnostycznych i szpiegowskich, ale także do odnajdywania ofiar trzęsień ziemi i innych kataklizmów

Źródło: Azeen Ghorayshi, *Cyborg cockroaches home in on sounds of distress*, „New Scientist” z 7 grudnia 2014, dostępny online pod adresem <https://www.newscientist.com/article/dn26525-cyborg-cockroaches-home-in-on-sounds-of-distress/> (dostęp 12 grudnia 2017)

Co ważne, jak podkreślają twórcy tego typu rozwiązań, podzespoły sterujące są całkowicie nieszkodliwe dla owadów, nie powodują także cierpień tych stworzeń — bezprzewodowy system sterowania karaczanem wpływa na jego układ nerwowy, ale nie czyni mu krzywdy. Chyba żeby za krzywdę uważać odebranie stworzeniom wolnej woli czy też uniemożliwienie podążania za ich ewolucyjnymi potrzebami. Jednak karaluchom czy ćmom nikt za bardzo nie współczuje, a jest to znakomity sposób, by te „robaki” uważane powszechnie za zwierzęta „nieczyste”, wstrętne oraz szkodliwe, stały się pomocne człowiekowi zarówno dzięki własnym umiejętnościom biologicznym (nawigacja, możliwości poruszania się w trudnym terenie i w powietrzu), jak i dzięki możliwości dokładnego zintegrowania ich z maszyną.

Sterowanego owada bowiem nie musimy się już tak bardzo obawiać, gdyż — wedle Baumanowskiej teorii owadów jako zakłócających nowoczesną ideę porządku jako kontroli, przytaczanej wcześniej — nie rozejdzie się on już wraz z „obrzydliwymi” kompanami na wszystkie strony, ignorując ludzkie „święte” podziały, lecz posłusznie skieruje się tam, gdzie mu jego elektromechanicznie wspomagany system nerwowy nakaże. Z kolei memy owadów-mikrobotów, które jako pierwsze w tak wyrazistej formie rozwinął na kartach *Niezwykłego* Stanisław Lem<sup>2</sup> i których precesja była tak silna, że aż zainfekowała świat rzeczywistej robotyki, spotykamy rozplenione szeroko w popkulturze i stopniowo – w coraz szerszych zastosowaniach życia codziennego.

<sup>2</sup> Stanisław Lem, *Niezwykły*, posłowie Jerzy Jarzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002 (pierwodruk ukazał się w 1963 roku).

Wyobrażenie spotykanych w naturze owadów jako skonstruowanych wrogą ręką urządzeń łączy się z przekonaniem sytuującym te stworzenia na granicy świata ożywionego i nieożywionego (jak w kulturze ludowej oraz jeszcze w okresie romantyzmu), z tym że od końca XIX wieku ową sferę nieożywioną rozumie się jako mechaniczną. Insekty, a niekiedy także pająki, z racji swoich niewielkich, „poręcznych” rozmiarów oraz specyficznej segmentowanej budowy zdają się być produktem pracy tajemniczych mechaników (przy czym często przypisuje im się przy tym złą wolę i chęć szkodenia ludziom), doczepiających skrupulatnie sztucznym owadom ich kolejne segmenty. Niekiedy zaś ów osobowy „projektant” nie istnieje i mechaniczne „organizmy” są efektem jakichś złożonych procesów. Tak stało się w opisaney przez Stanisława Lema powieści *Niezwykły* „nekoewolucji”, czyli przystosowaniu się coraz prostszych maszyn tworzących rój do nieprzyjaznego środowiska w warunkach konkurencji z bardziej złożonymi maszynami oraz organizmami żywymi. Często owady jawią się jako wysoce precyzyjne maszyny biologiczne, zaprojektowane lub będące wynikiem emergentnych procesów, lecz wysoce wydajne w swoich zasadniczych celach: przetrwaniu oraz reprodukcji.

Takim procesem dostosowawczym w dzisiejszym, skażonym różnymi chemikaliami środowisku, może być proces mutacji. Co istotne, w kulturze popularnej jest on często rozumiany nie jako mechanizm dostosowania, jedno z podstawowych narzędzi „ślepego zegarmistrza” ewolucji, lecz jest to popularnie rodzaj degeneracji czy też uzyskania nadnaturalnej zdolności po kontakcie z toksycznym środowiskiem. Semantycznie łączy się ona ze słowem „zmutowany” – pod wpływem takiego procesu np. ze zwyczajnego pracownika laboratorium powstał superzłoczyńca Joker w świecie Batmana po tym, gdy został zatopiony w kadzi z chemikaliami. Takie też „zmutowane” miały być rośliny w „Czarnym lesie” niedaleko Czarnobyla. „Zmutowane”, ogromne, wrogie ludziom owady w świecie nuklearnych prób lat powojennych zaludniły świat legend miejskich oraz kultury popularnej. Stało się to między innymi za sprawą „kultowych” filmów w rodzaju *Them!* z 1954 roku<sup>3</sup>. Oczywiście oddawały one lęk przed wpływem nuklearnych działań na przyrodę oraz samą atmosferę zagrożenia, związaną z zimną wojną.

---

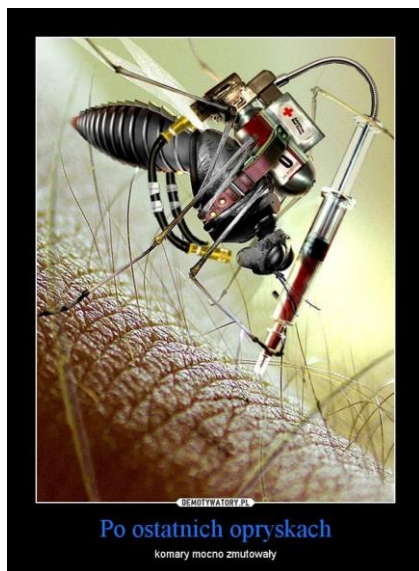
<sup>3</sup> *Them!* (alternatywny tytuł: *One!*), reż. Gordon Douglas, scenariusz Ted Sherdeman, Russell S. Hughes, obsada: Fess Parker, Don Shelton, Warnes Bros, USA 1954.



Ilustracja 2.6.2. Film *Them* z 1954 roku – zmutowane mrówki pożerają ludzi wskutek nuklearnych eksperymentów w Nowym Meksyku

Źródło: [https://www.rottentomatoes.com/m/1021186\\_them?](https://www.rottentomatoes.com/m/1021186_them?), dostęp 23 listopada 2017

Na mniejszą skalę takie zmiany obserwujemy w mikroświecie – tam (wśród bakterii i wirusów) są one najszybsze; m.in. dzięki szybkiemu rodzeniu się kolejnych pokoleń bakterie i wirusy stają się odporne na antybiotyki czy kolejne generacje leków. Stąd takim czynnikiem sprzyjającym mutacji – w sensie biologicznym i w znaczeniu popularnym – są oczywiście stosowane w rolnictwie środki ochrony roślin, utrwalone w popkulturze przez złą sławę DDT. Na ilustracji 2.6.3. zaprezentowano popularnym mem internetowy *Po ostatnich opryskach komary nieco zmutowały*, który świetnie ilustruje powyższe zagadnienie.



Ilustracja 2.6.3. Mem internetowy *Po ostatnich opryskach komary mocno zmutowały*. Owady często są postrzegane jako znajdujące się na granicy świata mechanicznego oraz ożywionego. 1058 internautów uznało mem za „mocny” (na 1183 głosujących).

Źródło: <http://demotywatory.pl/3781653/Po-ostatnich-opryskach>

Widzimy tu w dużym powiększeniu dokładną podobiznę dokuczliwego insekta – komara, który „zmutował” pod wpływem oprysków. Owa „mutacja” polega na tym, że owad został wyposażony (lub wytworzył go samoczynnie?) w specjalistyczny sprzęt do pobierania ludzkiej krwi, plecak z pojemnikiem na ciecz oraz strzykawkę z igłą, zdaje się być również pokryty pancerzem z jakiegoś specjalnego tworzywa. Może słuszniej byłoby powiedzieć, że stał się biologiczno-mechaniczną hybrydą, jeszcze lepiej przygotowaną do przetrwania i efektywniejszą niż jego czysto biologiczni pobratymcy.

Sama grafika także wiele mówi o sposobie, w jaki wyobrażamy sobie działanie i funkcjonowanie insektów: właśnie jako wyspecjalizowanych „maszyn” do wysysania naszej krwi. Lecz sam wizerunek owada, choć ambiwalentny, nie przedstawia portretu „okrutnego krwio pijcy”, lecz raczej dobrze wyspecjalizowanego, przygotowanego do akcji niewielkiego agenta, którego szczegółom „uzbrojenia” możemy się dokładnie przyjrzeć (łącznie z naklejką z czerwonym krzyżem na ekwipunku „medycznym”). Całość grafiki jest utrzymana w klimacie przypominającym *steampunk*, łączący stylistykę retro, pietyzm w oddawaniu szczegółów, wiktoriańską estetykę oraz miłość do maszyn i ich elegancji (zwłaszcza „staromodnych” maszyn parowych, zeppelinów czy ich wziętych z fantastyki następców – nie darmo połyskujący metalicznie owad przypomina raczej dzieło inżyniera-artysty niż pokrytego chityną rzeczywistego przedstawiciela mikrofauny). Wyrazista, atrakcyjna wizualnie stylistyka, w jakiej jest utrzymana grafika, oraz adekwatność odmalowanego przezeń portretu owada do wyobrażeń zakorzenionych w kulturze popularnej, są zapewne przyczynami sporego rozpropagowania memu w często odwiedzanych serwisach (w samej witrynie *demotywatory.pl* mem uznało za „mocny” aż 1058 internatów na 1183 głosujących<sup>4</sup>, liczne są również jego dalsze udostępnienia w portalach społecznościowych). Estetyka, w której został wykonany, wpisuje się w szerszy nurt popkulturowego *steampunku*, łączącego mechaniczną precyzję z organicznymi formami spod znaku prerafaelickich zdobionych przedmiotów użytkowych.

W tej konwencji mieści się także inne zjawisko z zakresu kultury popularnej – wizerunki rzeźb francuskiego twórcy Eduarda Marineta, także przesuwające owady ze świata biologii do świata maszyn. Czyniące furorę w internecie niezwykle precyzyjne rzeźby owadów zostały wykonane z części starych samochodów, zdobywanych na pchlich targach, giełdach samochodowych itp. Oprócz atrakcyjnej z punktu widzenia marketingowego (i ekologicznego) idei recyklingu zużytych części, w fotografiach rzeźb Eduarda Martineta

<sup>4</sup> Za stroną internetową: <http://demotywatory.pl/3781653/Po-ostatnich-opryskach>, dostęp 12 maja 2016.



uderza estetyczna siła jego prac i precyzja, z jaką gotowe mechaniczne części złożyły się na poszczególne segmenty ciał insektów<sup>5</sup> – zupełnie jakby były ich „naturalnym” budulcem. Ilustracja 2.6.4. prezentuje wizerunek motyla (wraz z powiększonym detalem jego głowy), w którym to dziele sztuki specyfika użytych materiałów zdaje się znakomicie odzwierciedlać specyfikę budowy samego owada – metalowe, mechaniczne części są całkowicie analogiczne do włosków, czułków, przetchlinek, chitynowego szkieletu zewnętrznego, a nawet motyli skrzydeł.



Rysunek 2.6.4. Jedna z rzeźb w planie ogólnym oraz w powiększeniu, przedstawiająca realistycznie oddanego owada – do jej stworzenia zostały użyte stare części samochodowe i rowerowe.

Źródło: <http://www.boredpanda.com/steampunk-recycled-insect-sculptures-edouard-martinet/>, dostęp 12 listopada 2017

\* \* \*

Eduardo Martinet nie jest jedynym, który podbił świat internetu i kolekcjonerów swoimi werystycznymi, steampunkowymi rzeźbami owadów zbudowanych z części dawnych maszyn. Od podobnych dzieł sztuki eksplorujących owady jako styk świata maszyn i świata przyrody roją się galerie twórców publikujących w internecie. Ma na to wpływ z całą pewnością także fakt, że artystyczne podobizny owadów mają w sobie ogromny walor estetyczny, uchodząc za „naturalne” dzieła sztuki – w sztuce Zachodu ten fakt wykorzystała najszerzej secesja. W słynnej rzeźbie *Kobieta-ważka* (ilustracja 2.6.5) autorstwa René Lalique’a widzimy hybrydę kobiety i owada, sugerującą kusicielsko-niebezpieczny obraz kobiety, który budowała epoka *fin de siècle*’u. Zwróćmy uwagę, że przedstawiona w postaci pięknej broszy hybryda jest także wyposażona w wyjątkowe krwiożercze, złote pazury, które

<sup>5</sup> Przypomnijmy, że *in-sectus* oznacza przecież z łaciny „posegmentowany” – tym przymiotnikiem oznaczano najbardziej dystynktywną cechę budowy owadów. Słowo to stało się podstawą dla ang. *insect* i szeregu leksemów w innych językach oznaczających ogólnie „owada” (w języku polskim słowo *insekt* ma bardziej wyspecjalizowane znaczenie, oznaczając owada kłusającego, szkodliwego dla ludzi). Szerzej ten temat omawia Marcin Maciołek w pracy *Kształtowanie się nazw owadów w języku polskim. Procesy nominacyjne a językowy obraz świata*, praca doktorska napisana pod kierunkiem Jolanty Tambor, Katowice 2012.

dopełniają obrazu kobiety-modliszki jako drapieżnika, kuszącego i morderczego zarazem dla zwabionych ofiar.



Ilustracja 2.6.5. Broszka René Lalique'a *Kobieta-ważka*, wykonana 1897 – 1898, wykonana ze złota, emalii, chryzopazów i diamentów

Źródło: Gabriele Fahr-Becker, *Secesja*, przeł. Barbara Ostrowska, Könemann Verlagsgesellschaft, Köln 2000, s. 67.

Z kolei twórcy XXI wieku w celu osiągnięcia efektu artystycznego wykorzystują nie tyle cenne materiały typu szlachetne metale, kamienie lub misterne witraże (jak twórcy przełomu XIX i XX stulecia, prekursorzy nowoczesnego wzornictwa), lecz do budowania wyrafinowanych podobizn owadów używają surowców „drugiej kategorii”, czyli właśnie surowców wtórnych. Julie Alice Chappell, której dzieła z sukcesem podbijające internet są zbliżone do tych autorstwa Martineta, ewidentnie została zainspirowana wyglądem prawdziwych Micro Mechanical Systems (MEMs), czyli owadów wyposażonych w chip sterujący ich ruchami (ilustracja 2.6.1). Jej prace odbijają się szerokim echem prac (40.000 społeczność śledzi jej poczynania w jednym z portali społecznościowych). Z drugiej strony, w wielu popularnych kolorowankach dla dorosłych (takich jak *Imagimorphia* Kerby'ego Rosanesa) królują mechaniczno-biologiczne hybrydy owadów z maszynami (ilustracja 2.6.7), które użytkownicy nie tylko wypełniają wybranymi kolorami, ale później dzielą się efektami swej pracy na portalach społecznościowych typu Pinterest.



Ilustracja 2.6.6. Rzeźby owadów autorstwa Julie Alice Chappell, wzorowane na sterowanych mikroukładami prawdziwych owadach

Źródło: <http://www.wimp.com/artist-makes-winged-insects-from-old-electronics-to-highlight-the-problem-of-environmental-waste/>, dostęp 12 marca 2017 r.



Ilustracja 2.6.7. Pokolorowana przez jednego z użytkowników, a następnie udostępniona w sieci ilustracja z albumu do kolorowania pt. *Imagimorphia. An Extreme Coloring and Search Challenge* filipińskiego autora Kerby`ego Rosanesa

Źródło: <https://pl.pinterest.com/pin/792915078119844326>, dostęp 16 marca 2017 r.

### 6.1. Szpiedzy-insekty w literaturze młodzieżowej – wybrane portrety

W ściśle steampunkowej estetyce została zrealizowana hollywoodzka ekranizacja<sup>6</sup> jednej z powieści Philipa Pullmana pt. *Złoty kompas*<sup>7</sup>. Opowiada ona o alternatywnym świecie epoki wiktoriańskiej, w którym dusze towarzyszą ludziom w widzialnej postaci zwierząt-daimonionów, a tajemnicą, którą pragnie skryć przed podległymi sobie masami kościelne Magisterium, jest twórczy żywioł – Pył i jego domniemana „grzeszna” natura. Główna bohaterka, dwunastoletnia Lyra, musi pokonać szereg przeciwności, by ocalić swoich

<sup>6</sup> *Złoty kompas* („The Golden Compass”), scenariusz i reżyseria Chris Weitz (na podstawie książki Philipa Pullmana), scenografia Dennis Gassner, wyst. Nicole Kidman, Daniel Craig, USA, Wielka Brytania 2007.

<sup>7</sup> Philip Pullman, *Złoty kompas*, [w:] tegoż, *Trylogia Mroczne Materie*, przeł. Ewa Wojcik oraz Danuta Górska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2004.

dziecięcych przyjaciół, poznać istotę tajemniczego Pyłu i wyzwolić ludzi spod władzy rozrastającej się po cichu potęgi Magisterium. W czasie jej podróży pragnie ją wysledzić niejaka pani Coulter, agentka wrogich sił oraz pełna wdzięku fikcyjna wersja doktora Mengele, robiąca w tajemnicy eksperymenty na porwanych dzieciach (w filmie wcieliła się w nią Nicole Kidman).

Do tego właśnie szpiegowskiego zadania dama ta wyznacza nakręcane mechanizmy (ilustracja 2.6.8.) – parę sztucznych owadów, których zadaniem będzie zlokalizowanie dziewczynki oraz zdanie raportu o miejscu jej pobytu swojej właścicielce. „[Lyra – przyp. M.M] przyciągnie je jak miód pszczoły”, mówi w filmowej wersji historii pani Coulter, uruchamiając złote, kunsztownie wykonane mechanizmy.



Ilustracja 2.6.8. Mechaniczny owad-szpieg z filmu „Złoty kompas”, uruchamiany przez panią Coulter poprzez wyciągnięcie kunsztownej szpili, której główka tkwi w odwłoku „owada”.

Źródło: <https://www.flickr.com/photos/22776701@N02/3630827037>, dostęp 2 listopada 2017

Scena poświęcona mechanicznym szpiegom w adaptacji filmowej *Złotego kompasu* jest kompatybilna w tym wypadku z książkowym pierwowzorem (rozdział pod znaczącym tytułem *Szpiedzy*). W obu miejscach owady odnajdują dziewczynkę na statku dowodzonym przez króla Cyganów. Należy dodać, że w alternatywnym świecie Pullmana Cyganie niewiele mają wspólnego z rzeczywistym pierwowzorem; są właściwie realizacją romantycznej legendy o wolnym, walecznym i prześladowanym ludzie „Innych”; w podobny sposób przedstawione są klany czarownic.

Podczas rejsu cygańskim statkiem bohaterka widzi, jak nagle para czarnych punktów pojawia się w brzydkim, pozbawionym śladów wszelkiego życia terenie. Dzieje się to od razu

po opuszczeniu przez dziewczynkę skrytki pod pokładem – a wówczas tajemnicze istoty momentalnie atakują jej duszę-dajmona w postaci mewy. Oszołomiona bólem dziewczynka zrazu nie wie, z czym ma do czynienia, widząc parę tak szybkich przeciwników, o których stwierdza jedynie, że „nie poruszały się jak ptaki, raczej jak latające chrząszcze: ciężkie, niezgrabne, lecące z monotonnym bzyczeniem<sup>8</sup>”. Dzięki interwencji sternika i jego dajmona udaje się okiełznać złośliwe insekty, a jednego z nich nawet unieruchomić w cynowej puszcze. Wtedy dopiero mogą nastąpić komisyjne oględziny stworzenia:

Był niemal tak długi jak kciuk Lyry i miał ciemnozieloną barwę. Skrzydła rozprostował niczym zrywająca się do lotu biedronka i uderzał nimi **tak wściekle**, że zlewały się w płamę, a **sześć szponiastych nóg** drapało gładkie szkło<sup>9</sup>.

Następnie cygański mędrzec, Ojciec Coram, tłumaczy zaintrygowanej dziewczynce, że oglądany owad nie jest żywą istotą – a przynajmniej nie w sensie biologicznym. Nie jest on „ani zwierzęciem, ani owadem<sup>10</sup>”, mówi ów człowiek nauki i mądrości, pokazując tym samym mimowolnie, jak głęboko zakorzeniona w naszych umysłach jest ludowa klasyfikacja na zwierzęta „zwyczajne” (prototypowe, jak rzecz ująłby kognitywista) oraz na owady czy też „robaki” (odrębna grupa organizmów). Złapany owad o specyficznym złowrogim wyglądzie oraz niesłychanie agresywnym zachowaniu nie należy jednak do żadnej z tych grup – jest bowiem maszyną, ożywioną mocą zaklętą w niej siły demonicznej, spotykaną w świecie Lyry głównie w Afryce. „W środku znajduje się mechanizm zegarowy na sprężynce, natomiast w samym sercu zaklęto złego ducha”, mówi ojciec Coram, dodając, że złośliwy „duch w maszynie” będzie już zawsze prześladował dziewczynkę, chyba że rzuci się na pierwszą osobę, którą zobaczy po uwolnieniu z więzienia. Lyra wykorzysta to potem sprytnie, by owada skierować przeciwko prześladowającej ją pani Coulter.

Demoniczna siła (o tym aspekcie ożywionego mechanizmu szpiegowskiego świadczą takie cechy, jak ów „zły duch” zaklęty w sercu stwora, spore rozmiary mechanizmu, „szponiaste nogi”, zawziętość w szkodzeniu temu, przeciw komu został skierowany itd.) odwraca się więc przeciwko temu, kto owada zaklął i wysłał, czy przeciw antagoniście, szkodzącemu bohaterce oraz innym dzieciom. Pani Coulter byłaby więc odpowiedniczką „złego demiurga”, ludowego diabła, który potrafi stworzyć jedynie nieudane i szkodliwe

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 130.

<sup>9</sup> Tamże, s. 131.

<sup>10</sup> Tamże.

kopie dobroczynnych Bożych owadów (przypomnijmy obecne w folklorze przekonanie, że „osy/muchy/szerszenie to są pszczoły diabła”).

Fabularnie takie przypuszczenie jest całkowicie zasadne, ponieważ będąc na usługach kościelnego Magisterium, pani Coulter stoi po stronie Autorytetu, tyrańskiego pierwszego anioła, który wyłonił się z Pyłu i natychmiast obwołał się Bogiem, aby podporządkować sobie całe stworzenie. W istocie przypomina bardziej Urizena z pism Williama Blake’a, zamieniającego świat w jałową Ziemię Ulro, lub gnostyckiego „złego demiurga”. Jak można się domyślić, inspirując się zwłaszcza *Rajem Utraconym* Milтона, Pullman prezentuje w swej trylogii dzieje walki z tą narzuconą pod płaszczem religii tyranią. Funkcję buntowniczego Lucyfera, wołającego być „królem w piekle niż sługą w niebiosach<sup>11</sup>” pełni tu ojciec Lyry – Lord Asriel (w filmowej adaptacji w jego rolę wciela się odtwórca agenta 007, brytyjski i arystokratyczny do szpiku kości Daniel Craig). Zwolennicy „złego demiurga” to w istocie sprzymierzeńcy diabła – tak funkcjonuje w pierwszym tomie trylogii piękna pani Coulter. To ona torturuje dzieci i wrogów w imię podporządkowania Autorytetowi oraz wysyła za Lyrą mechanicznych szpiegów-owady o cechach wyraziście demonicznych.

Co ciekawe, lord Asriel w swojej armii, która ma zamiar dosłownie „zabić Boga” (Boga-uzurpatora, jakim jest Autorytet wraz z towarzyszącym mu bezwzględny Metatronem), także ma do dyspozycji owadopodobnych szpiegów. Są to Gallivespianie, dumny i niezwykle wojowniczy lud wielkości ludzkiej dłoni, ujeżdżający bajecznie kolorowe ważki. Mają wiele cech wskazujących na silne powinowactwo z owadami: są niewielkich rozmiarów, ich głosy są cienkie, a w butach mają śmiertelnie groźną broń: ostrogę-kolec, która – wbita w ciało ofiary – zabija ją bądź powala, w zależności od dawki toksyny. Gallivespianie sami ów jad wytwarzają. Ich żywot jest krótki – trwa zaledwie kilka dni lub kilka tygodni, także analogicznie do okresu żywotności wielu insektów. Również inne ich cechy mają wiele wspólnego z ustalonymi zachowaniami owadów (choć tymi waloryzowanymi raczej pozytywnie) – Gallivespianie atakują wytrwale i odważnie, nie bacząc na własne ryzyko, choć nie brakuje im inteligencji, zwłaszcza taktycznej. Za archetyp takiego właśnie odważnego wojownika, który nigdy się nie poddaje, mimo przewagi wroga – zwłaszcza przewagi rozmiaru czy też przeważających sił – uchodziła mucha. Owad ten był symbolem zjadłej wojowniczości i odwagi zarówno w wyobrażeniach egipskich (gdzie szczególnie zasłużonym w bitwie wojownikom w nagrodę wręczano złoty łańcuch składający

<sup>11</sup> „Better to reign in Hell than serve in Heaven”, co Słomczyński tłumaczy jako słynne: „Lepiej być władcą w piekle niż sługą w niebiosach”, por. John Milton, *Raj utracony*, przeł. Maciej Słomczyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 45.



się z wyobrażeń tych właśnie insektów lub większych rozmiarów podobiznę tego owada wykonaną ze złota<sup>12</sup>, ilustracja 2.6.9.), jak i w nowożytnej Europie<sup>13</sup>.



Ilustracja 2.6.9. Złote muchy egipskiej królowej Ahhotep II, symbol osiągnięć militarnych, datowane na wiek ok. 1580 – 1550 r. p.n.e.

Źródło: <https://www.joachim-m-schmidt.com/the-necklace-of-queen-ahhotep.html>, dostęp 24 października 2017

Nadmieńmy, że sama nazwa tego niezwykłego plemienia – Gallivespianie – jest znacząca i pośrednio powiązana z owadami. W oryginale jest ona zaczerpnięta najprawdopodobniej od nazwy rzadkiego gatunku jaszczurki (ang. *galliwasp*), lecz w tym słowie w języku angielskim ukryta jest osa (*wasp*), która uchodzi za niezwykle „kąśliwego” owada (ang. *galli-wasp*). Również same jaszczurki z gatunku *galliwasp* mają ogon zakończony czymś w rodzaju czarnego kolca, przypominającego jadowite ostrogi Gallivespian. Inspiracja Pullmana jest tu głębsza – owe tropikalne jaszczurki są bowiem obiektem wierzeń, jakoby miałyby być trujące dla ludzi, zwłaszcza jeśli po rzekomym „ukąszeniu” (w istocie jaszczurki te nie są jadowite) zwierzę pierwsze dotknie wody. Jeśli uda się to najpierw człowiekowi, zginąć ma z kolei jaszczurka<sup>14</sup>. Te przekonania w znaczący

<sup>12</sup> Por. na temat wyobrażeń much-wojowników szeroko Steven Connor, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, tłum. Barbara Stanek, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008, s. 19 – 22.

<sup>13</sup> Nowożytni twórcy z pewnością zachwyt dla odwagi muchy czerpali nie tylko z obserwacji, ale z przykładu starożytnych – porównanie wojowników do nieustraszonych i niepoddających się zniechęceniu much było w starożytności niemal figurą mowy. Nic dziwnego, chodzi tu o tak ważną dla wojska sprawę, jaką jest wysokie morale (które nie spada pod wpływem niekorzystnych okoliczności). Sam Homer w *Iliadzie* każe Atenie sprawić, by Menelaos był mężny i nieustępliwy jak mucha („A jak upiornie ludziom naprzykrza się mucha/ Spędzana – w nacieraniu póty się zacieka,/ Dopóki nie skosztuje słodkiej krwi człowieka” – podobnie król ma nie spocząć, póki jego miecz nie posmakuje krwi). Podobne uwagi znajdziemy u Lukiana z Samosaty w eseju ku pochwie muchy, gdzie nie tylko powtarza Homerowe zachwyty dla jej odwagi, ale zauważa także subtelne piękno jej budowy, mieniących się skrzydeł oraz prawości jej charakteru (nie działa bowiem skrycie, lecz wszystkie jej czyny dokonywane są w świetle dnia – nie popełnia więc czynów „niegodnych”). Cyt. z Homera i Lukiana za Steven Connor, *Mucha...*, dz. cyt., s. 20 – 21.

<sup>14</sup> Por. na ten temat artykuł na temat ochrony tego zagrożonego wyginieciem gatunku (także w świetle przekonań mieszkańców Jamajki i innych miejsc jego występowania) Dale McGinnity, *The conservation*

sposób przyczyniły się niemal do wyginięcia tego rzadkiego gatunku gada, który nie szkodzi człowiekowi, mimo wyglądu zbliżonego do węża. Także sami Gallivespianie w trylogii brytyjskiego pisarza są w swoim świecie prześladowani i znienawidzeni przez ludzi zwyczajnych rozmiarów, dla nich olbrzymów – stąd ich decyzja o przyłączeniu się do rebelii lorda Asriela.

Warto jednak zauważyć, jak te dwa rodzaje spowinowaconych z owadami szpiegów różnią się między sobą w zależności od wartości, które uosabiają i które są wyznawane przez autora bądź nie. Szpiegdy pani Coulter, sprzymierzonej z „tyranią Autorytetu i jego sług<sup>15</sup>”, są mechaniczni, bezwolni, zacierzwieni i demoniczni – nie tylko nie przypominają ludzi, lecz nawet ich powinowactwo z owadami uchodzącymi za wzorcowych „innych” okazuje się iluzoryczne, gdyż w istocie są maszyną „zasilaną” uwięzionym w środku demonem.

Z kolei Gallivespianie, wolni sprzymierzeńcy lorda Asriela, pełnią wojskową funkcję szpiegów nie dlatego, że zostali do tego zaprojektowani, jak kunsztowne mechanizmy pani Coulter, lecz dlatego, że ich odwaga, umiejętność improwizacji i taktycznego rozgrywania sytuacji oraz niewielkie rozmiary predestynują ich do takiej roli. Niebagatelną rolę odgrywa tu także zatruty kolec, ukryty w ich butach niczym ostroga, do którego mogą w ostateczności uciec się odważni agenci. Gallivespianie są także po prostu niewielkiego rozmiaru ludźmi, stąd zresztą płynie ich przysłowiowa w świecie Lyry duma, natomiast ich cechy owadzie mają charakter podobieństwa natury (żądło, rozmiary, lotność, zaciekłość, krótki żywot). Mimo iż Lyra jako osóbką niezależna ma wiele spieć z wysłanymi za nią przez ojca Gallivespianami, w końcu dziewczynka buduje z nimi prawdziwą i pełną oddania relację. Natomiast mechaniczni szpiegdy wysłani przez panią Coulter budzą w młodej bohaterce jedynie lęk i wstręt, choć w końcu zostają wykorzystani przez nią do spowolnienia pościgu prowadzonego przez ich własną kreatorkę.

Po sposobie skonstruowania toposu owadopodobnych szpiegów przez Pullmana widać ambiwalencję cech przypisywanych owadom w folklorze i w kulturze popularnej. Brytyjski pisarz rozpisuje pozytywne i negatywne owadzie cechy oraz ich konotacje na lojalnych do śmierci towarzyszy broni (Gallivespianie) oraz demoniczno-mechanicznych szpiegów, wysyłanych przez sojusznika „złego demiurga”, pełniącego funkcję diabła (owadów pani Coulter). W dodatku bardzo silnym elementem budowania przyjaznych lub nieprzyjaznych

---

*initiative for giant galliwasps at nashville zoo: a preliminary account*, artykuł dostępny na stronie serwisu *Bion.com* pod adresem internetowym [http://bion.com.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=74:the-conservation-initiative-for-giant-galliwasps-at-nashville-zoo-a-preliminary-account-by-dale-mcginnity&catid=8&Itemid=135](http://bion.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=74:the-conservation-initiative-for-giant-galliwasps-at-nashville-zoo-a-preliminary-account-by-dale-mcginnity&catid=8&Itemid=135), dostęp 21 lipca 2016.

<sup>15</sup> Philip Pullman, *Złoty Kompas...*, dz. cyt., s. 543.



postaci jest umiejscowienie ich na osi, której jednym biegunem byłaby „sztuczność”, mechanizacja (szpiedzy pani Coulter), a drugim uczłowieczenie postaci (Gallivespianie). Pośrodku sytuowałyby się znaczenia związane z biologicznymi owadami.

\* \* \*

W multiuniwersum trylogii Philipa Pullmana nie tylko szpiedzy budzą skojarzenia z owadami. Podobieństwo do nich wykazuje także centralny dla fabuły Pył (ang. *Dust*), pisany z wielkiej litery dla odróżnienia od zwykłego kurzu (ang. *dust*). Lord Asriel jest pierwszym, któremu udało się na specjalnym materiale zarejestrować Pył na fotografii – jest on widoczny jako struga złotych cząsteczek, oplatających wszystkich dorosłych ludzi oraz płynących w ich kierunku („[Złote cząsteczki widoczne na specjalnej fotografii – przyp. M.M.] pochodzą z nieba i oblewają mężczyznę czymś, co wygląda jak światło<sup>16</sup>”).

Pani Coulter wraz z Magisterium ze wszystkich sił starają się dowiedzieć, że Pył jest czymś grzesznym, upadłym i „brzydkim”, skoro przyciągają go jedynie ludzie dorośli i młodzież w wieku dojrzewania, a nie ima się on dzieci. Jest więc czymś w rodzaju „grzechu pierwotnego” – jak tłumaczy Lyrze pani Coulter:

Pył jest czymś złym, niewłaściwym, niegodziwym i nikczemnym. Dorośli i ich dajmony są już zarażeni Pyłem, nie ma dla nich ratunku. Jest za późno. Im już nie można pomóc... Natomiast szybka operacja u dziecka sprawia, że staje się ono bezpieczne. Pył nigdy go już nie osiągnie. Dzieci są bezpieczne, szczęśliwe i....<sup>17</sup>

W dążeniach negatywnych bohaterów świetnie widać typową dla epoki wiktoriańskiej próbę wyparcia i „wytarcia” tych stref doświadczenia, które są oceniane jako „brudne” i „wstrętne”. Dystans odautorski jest tu bardzo wyraźny, ponieważ właśnie ci bohaterowie posuwają się do czynów rzeczywiście okrutnych i odrażających (eksperymenty na dzieciach, niezwykle bolesny proces oddzielania od nich dusz-dajmonów, tortury wobec bezbronnych czarownic etc.).

Lyra jednak i jej przyjaciele nie dowierzają, że Pył ma być przyczyną oraz istotą upadku w grzech, lecz uparcie zgłębiają jego naturę, podróżując przy tym po różnych światach. Złoty proszek, przybierający rozmaite kształty i pokazujący istniejące w innym wymiarze miasta, staje się ośrodkiem wartości, czymś, o co warto walczyć – nawet

<sup>16</sup> Tamże, s. 51.

<sup>17</sup> Tamże, s. 345.

jeśli nie do końca wiadomo, czym do końca ten złoty żywioł jest. Pullman wpisał ów będący sednem jego trylogii Pył w topos złotego proszku, kształtującego światy nasienia rzeczywistości. Jak twierdzi Joseph A. Amato w swojej pracy *Dust. A History of the Small and the Invisible*:

Złocisty pył uważano za esencję najbardziej wartościowych rzeczy. Najmniejszy pył był także rozważany jako najlżejsza ziemská rzecz – w baśniach maleńka szczypta takiego pyłu mogła spowodować dzianie się cudownych rzeczy<sup>18</sup>.

Podobnie w polskiej kulturze ludowej do czarów używano jedynie małych ilości ziemi – w zależności od miejsca zanotowania przekazu, mogła to być „kruszyna” (z niej Bóg ulepił pierwszego człowieka), „pęcynka” (powstał z niej skowronek), „garść/garstka” (powstały rośliny, ryby oraz owady); w praktykach magicznych używano jej w ilościach znaczących: „trzy garści”, „trzy razy z trzech mogilek”, „z dziewięciu kretowisk”. A więc „krztyna”, „nieco”, „szczypta” ziemskiego pyłu wystarczyły, aby osiągnąć pożądany magiczny skutek. Ta funkcja przetrwała w rzucaniu garści ziemi na trumnę człowieka. Odrobina ziemskiego żywiołu (zwłaszcza w polskim folklorze „gołej ziemi”, dającej m.in. czarownicom moc metamorfozy) ma w sobie twórczą potencjalność, która – uwolniona wskutek odpowiednio wykonanego rytuału – jest w stanie osiągnąć zamierzony przez wykonawcę skutek. W bajce ludowej realizacja owego twórczego potencjału ukrytego w garstce ziemi dokonuje się zwłaszcza za sprawą istot magicznych lub mediacyjnych (czarownica, dziad prośalny) bądź stwórczych *per se*, jak Bóg, święci, Jezus czy nawet diabeł. W demonologii słowiańskiej Bóg i diabeł podczas stwarzania świata<sup>19</sup> używają garści ziemskiego żywiołu, by stała się światem.

Na przykład w kolędzie karpackiej, która przechowuje wersję tego mitu, zamiast Boga i diabła występują dwa ptaki, lecz również jest tu mowa o „odrobinie” ziemi, która wystarcza, by dokonać kreacji:

Było to ongiś na początku świat/ (...)  
Dwa gołębie na dębie  
Radu radziły i gruchały:  
Jakże my mamy stworzyć świat?

<sup>18</sup> J. S. Ogden, *The Kingdom of Dust*, Chicago 1912, s. 16, cyt. za: Joseph Anthony Amato, *Dust. A History of the Small and the Invisible*, California University Press, Berkeley 2000, s. 19.

<sup>19</sup> O współpracy Boga i diabła w micie kosmogonicznym Słowian, przechowywanym i przekształcanym w przekazach folkloru por. Joanna i Ryszard Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975, s. 28 – 65.

Spuścimy się na dno morza,  
 Wyniesiemy drobnego piasku (...)  
 Drobnny piaseczek posiejemy (...)  
 Z drobnego piasku – czarna ziemia (...)<sup>20</sup>.

W bajkach ludowych protagonista (obdarowany lub powiadomiony przez donatora) każe rzuconej garstce ziemi obracać się w górę, wał ziemny bądź inną przeszkodę, która opóźnia pościg złowrogich mocy za bohaterem<sup>21</sup>.

Złoty pył w powieściowej trylogii Pullmana okazuje się ośrodkiem mocy, źródłem wartości oraz jednocześnie motorem akcji – ożywają w nim motywy folklorystyczne przypisywane twórcemu żywiołowi ziemi oraz mającej potencjał magiczny „garstce”. Pył jest także rodzajem Środka Magicznego oraz Donatora w jednym, ponieważ okazuje się posiadać osobliwe moce (m.in. mediacyjną zdolność łączenia światów w multi-universum), własną wolę oraz świadomość. Znajduje też sposób, by móc przekazać Lyrze ważne informacje za pomocą słownika symboli; inspiracji do tego pomysłu dostarczyła Pullmanowi Jungowska koncepcja archetypów.

Jej aletheiometr okazuje się być m. in. narzędziem komunikacji z tym tajemniczym zjawiskiem, a sam Pył – czymś w rodzaju emergentnego żywiołu świadomości, który wyłonił się wraz z pierwszą myślą *homo sapiens*. Sposób jego obrazowania zastosowany przez autora polega na tym, że ten tajemniczy żywioł przypomina rój złotych owadów, kierujących się swego rodzaju zbiorową inteligencją. Nie na darmo na myśl przychodzą tu pszczoły, utożsamiane w kulturze judeochrześcijańskiej z pełnym znaczenia słowem, zwłaszcza Boskim, oraz pomyślnym wtajemniczeniem oraz ukończeniem *rite de passage*. W literaturze młodzieżowej ten aspekt jest szczególnie istotny, ponieważ jej stawką jest wejście w etap dojrzałości bohatera lub bohaterów, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, fizycznym, jak i duchowym – wszystkie te elementy rytuału przejścia w dorosłość są mocno wyakcentowane w trylogii Philipa Pullmana.

Pierwszym wyłonionym z Pyłu emergentnym bytem okazał się właśnie Autorytet, będący odpowiednikiem Urizena z pism Williama Blake'a<sup>22</sup>, pragnącym zamienić barwny

<sup>20</sup> Cyt. za: tamże, s. 63 – 64.

<sup>21</sup> Por. Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I, dz. cyt., s. 134.

<sup>22</sup> Na temat Urizena jako tyrana i jałowej Ziemi Ulro (które pojęcie spopularyzował mocno Czesław Miłosz w tomie zatytułowanych w ten sposób esejów) por. Tadeusz Sławk, *Młyny/zegary/rozpacz*, [w:] *tegoż, U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 62 – 78. Pullman sam wskazuje poezję Williama Blake'a jako jedną ze swoich inspiracji – wszak bohaterowie trylogii *Mroczne materie* są zawieszeni między „niewinnością” a „doświadczeniem”,

świat w podległą sobie i całkowicie wypraną z radości Ziemię Ulro. Oto jak opowiada historię jego wyłonienia się jeden z podporządkowanych mu „aniołów” imieniem Baruch, sprzymierzeniec głównej bohaterki. Baruch jest jedną z istot, które samoczynnie poczęły się z Pyłu, niczym owady w kulturze ludowej, bez udziału żadnej siły sprawczej spontanicznie rodzące się z wilgotnego żywiołu ziemi. Ta postać opisuje Lyrze wyłonienie się i późniejszą uzurpację Autorytetu oraz sam Pył tymi słowami:

– Autorytet, Bóg, Stwórca, Pan, Jahwe, El, Adonai, Król, Ojciec, Wszchemogący... te wszystkie imiona sam sobie nadał. Nigdy nie był stwórcą. Był aniołem jak my... pierwszym aniołem, to prawda, najpotężniejszym, ale został stworzony z Pyłu jak my, a Pył jest tylko **nazwą na to, co się dzieje, kiedy materia zaczyna rozumieć samą siebie**. Materia kocha materię. Pragnie dowiedzieć się więcej o sobie i tworzy się Pył. Pierwsi aniołowie skondensowali się z Pyłu, a Autorytet był z nich najpierwszy. Powiedział tym, którzy przyszli po nim, że ich stworzył, ale kłamał<sup>23</sup>.

Trylogia okazuje się więc opisem udanej próby buntu świadomych „rojów” Pyłu – odpowiedników niebiańskich aniołów przeciwko Autorytetowi, uzurpującemu sobie tytuł Stwórcy, a w istocie posługującego się szatańskimi metodami rodem z reżimów totalitarnych (natomiast kwestia rzeczywistego Boga-Stwórcy pozostaje w powieściach otwarta). Dzieje się tak celowo. Pullman przyznaje się do inspiracji Miltonem i Blakiem, ale idea przyświecająca jego trylogii jest z gruntu Nietzscheańska – chodzi o bunt przeciw tyrańskiemu Autorytetowi oraz o odrzucenie mrzonek o przyszłym świecie w imię stwarzania „republiki niebios” tu i teraz. Symbolem takiej postawy jest Mary – niegdyś zakonniczka, dziś naukowiec badający Mroczne Materie (tak w naukowej nomenklaturze określa Pył w swoim laboratorium w Oksfordzie). Ona właśnie miała za zadanie odegrać dla Lyry i Willa „rolę węża” i skusić „nową Ewę” do zerwania rajskiego owocu miłości i samoświadomości.

Gdy rzecz się dokonała, dopiero wówczas na parę zakochanych zstąpił Pył, niczym rój złotych pszczoł. Przestał na jakiś czas „wyciekać” ze świata poprzez wyrwę w rzeczywistości, powstałą wskutek zdetonowania przez Magisterium bomby o ogromnej mocy. Zakochani młodzi na chwilę przywracają ład w świecie, który wypadł z ram wskutek knowań podwładnych tyrańcy. Otuleni Pyłem, niemal zjednoczeni z nim, wydają się obserwującej ich Mary „niczym wykuci z żywego złota. Wyglądaliby jak prawdziwy obraz

---

a *summa summarum* stawką jest tworzenie „republiki niebios” tu i teraz, a nie w odległym „Niebie”, co również było postulatem samego Blake’a, wyrażonym nieco bardziej mistycznym językiem.

<sup>23</sup> Philip Pullman, *Bursztynowa luneta*, [w:] tegoż, *Mroczne materie...*, dz. cyt., s. 567.

tego, czym istoty ludzkie zawsze mogły być, gdyby sięgnęły po swoje dziedzictwo<sup>24</sup>”. Owemu rajskiemu stanowi towarzyszą subtelne biblijne aluzje (m.in. „Lyra usiadła i zobaczyła, że jest naga. Przez chwilę czuła oburzenie, ale potem zobaczyła czyste ubrania złożone obok niej na podłodze<sup>25</sup>”), a patronuje mu cytat z pism Williama Blake’a o Stwórcy, który „rozsieje was wszystkich po świecie, gdzie każda cząsteczka pyłu tchnie radością<sup>26</sup>”.

Stąd zapewne zaczerpnął Pullman pomysł na tytułowego bohatera trylogii, czyli sam Pył (określany w świecie odpowiadającym naszemu jako „mroczne materie”), który jest twórczym, świadomym żywiołem, pozwalającym każdej cząstce bytu „tchnąć radością”<sup>27</sup>. Ważna jest przy tym sprawa percepcji – negatywni bohaterowie postrzegają Pył jako coś grzesznego, gdyż wolność, jaką on ze sobą niesie, stanowi zagrożenie dla swoich wpływów. Wolą oni bowiem sprawować władzę i kontrolować wszystkich nawet za cenę wielkiego cierpienia podporządkowanych sobie rzesz. Z kolei młodzi protagoniści postrzegają, jak przepowiedział Blake w słynnym cytacie, „rzeczy takie, jakie są naprawdę – nieskończone”, a złoty Pył jako ośrodek wszelkich wartości i ucieleśniona wolna myśl jest tego symbolem tego rajskiego stanu świadomości. Taka jest nasączona Pyłem rzeczywistość, łączące ich uczucie (również obrazowane w wizji Mary jako otaczający ich złoty, życiodajny żywioł), a w końcu – potencjał dobra, prawdy i piękna, który będzie realizowany przez nich w świecie, również metaforyzowany przez Pullmana jako powiększanie puli Pyłu.

Ponieważ *summa summarum* stan rajskiego upojenia nie może trwać wiecznie, to nie romantyczne uczucie między dwójką głównych bohaterów okazuje się stawką w tej grze. Jest nią zadanie, które Pullman zdaje się cedować nie tylko na swoich bohaterów, a pośrednio także na czytelników. To realizacja „tu i teraz”, we własnych światach, idei lorda Asriela. Lekcja okazuje się być gorzka: nikt nie może żyć w jakimkolwiek „innym świecie” – aby w pełni zrealizować swoje życie, trzeba nauczyć się żyć we własnym.

Pamiętasz, co jeszcze powiedział mój ojciec? Że musimy zbudować republikę niebios tam, gdzie mieszkamy. Powiedział, że dla nas nie ma żadnego gdzie indziej. Teraz rozumiem, o co mu chodziło. Och, to zbyt gorzkie. Myślałem,

<sup>24</sup> Tamże, s. 905.

<sup>25</sup> Tamże, s. 901.

<sup>26</sup> Tamże, s. 909. Pullman cytuje tu poemat *Europa. Proroctwo* z 1794 roku, por. William B l a k e, *Europe a Prophecy*, Bentley, Erdman, Keynes Publishing, kopia K, cyfrowa kopia zachowanego oryginalnego miedziorytu znajduje się pod adresem internetowym: <http://www.blakearchive.org/exist/blake/archive/object.xq?objectid=europe.k.illbk.01&java=no>, dostęp 12 marca 2016.

<sup>27</sup> O swoich inspiracjach poezją i pismami Williama Blake’a Philip Pullman opowiada szeroko w eseju *William Blake and me*, dostępnym na stronie czasopisma The Guardian pod adresem internetowym <https://www.theguardian.com/books/2014/nov/28/philip-pullman-william-blake-and-me>, dostęp 23 czerwca 2016.

że chodziło mu tylko o Lorda Asriela i jego nowy świat, ale on mówił o nas, o tobie i o mnie<sup>28</sup>.

Lyra i Will muszą pożegnać rodzące się między nimi uczucie, by – każdy w swoim świecie – rozpocząć powiększanie „puli Pyłu”, czyli wypełnianie tych „wszystkich trudnych zadań, jak bycie wesołym, dobrym, ciekawym, odważnym i cierpliwym. Musimy studiować i myśleć, i ciężko pracować, wszyscy, we wszystkich światach, a wtedy zbudujemy (... ) republikę niebios”<sup>29</sup>. Tak właśnie brzmią ostatnie słowa powieści, bezpośrednio wykładające jej przesłanie. Subtelny dydaktyzm Pullmana jest złagodzony przez głębię jego diagnozy i gorzką dla bohaterów rezygnację z czegoś dla nich niezwykle cennego. Przejście od *Pieśni niewinności* do *Pieśni doświadczenia* okazuje się niezmiernie trudne, wymagające poświęceń oraz żelaznego przywiązania do własnej hierarchii wartości.

Nie sposób nie wspomnieć tu także o Jungowskich inspiracjach autora *Mrocznych materii*, czego najbardziej jaskrawymi przykładami są dajmony jako zwierzęta-duchowi przewodnicy oraz aletheiometr jako przewodnik po „lesie symboli”. Zadaniem postawionym przed bohaterami okazuje się w tym kontekście dokończenie procesu indywiduacji, którego kolejne etapy zresztą są zaprezentowane w podróży, jaką odbywają wspólnie Lyra i Will. Warto w tym miejscu wspomnieć, że indywiduacja nie ma u Pullmana tylko osobistego charakteru jako urzeczywistnienia własnego samorozwoju, lecz ma silny komponent moralny i społeczny. W powieściowej trylogii Pullmana rzecz ma się analogicznie do bajki ludowej – dokończenie własnego zadania prowadzi do pokonania przeszkód i dokończenia własnego rytuału przejścia do stanu pełnej dojrzałości, w którym to procesie nie tylko jednostka zyskuje nowy status w ramach społeczności, ale w całym „królestwie” zostaje przywrócony ład.

Na moralne i społeczne aspekty procesu indywiduacji u Junga zwrócił uwagę Mirosław Piróg w pracy *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustawa Junga*<sup>30</sup>, w której badacz podkreśla, że proces scalania osobowości polega w znacznej mierze na ścieraniu się dobra i zła. Jak twierdził sam Jung, proces ten to nie osiągnięcie osobistej doskonałości, lecz raczej dążenie do niej poprzez łączenie przeciwieństw, pokonywanie słabych stron i ograniczeń, by wyrwać się z utartych schematów i stworzyć nową jakość, także w sensie moralnym. Z kolei docieranie do osobistego indywiduum ułatwiają relacje interpersonalne, a przejście tego procesu pozwala otwierać się na zbiorowość, następuje tu więc pozytywne

<sup>28</sup> Philip Pullman, *Bursztynowa luneta*, [w:] tegoż, *Mroczne materie...*, dz. cyt., s. 567, s. 921.

<sup>29</sup> Tamże, s. 934.

<sup>30</sup> Por. Mirosław Piróg, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustawa Junga*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999, s. 77.

sprężenie zwrotne między twórczą jednostką a jej otoczeniem. „Indywidualizacja nie wyklucza podmiotu ze wspólnoty, lecz przybliża ją do niej<sup>31</sup>”, jak stwierdza finalnie szwajcarski psychiatra. Stanowi ona istotne wyzwanie etyczne, wiążące się z odpowiedzialnością za los własny i innych<sup>32</sup>.

Zapis losów Lyry i Willa w Pullmanowskiej trylogii ma właśnie charakter opisanego procesu indywidualizacji, z silnym podkreśleniem roli moralności – bohaterowie rezygnują bowiem z osobistego szczęścia (wykrojenie przejścia między swoimi alternatywnymi światami w celu odbywania romantycznych spotkań), aby umożliwić zmarłym opuszczenie piekła zbudowanego przez Urizena oraz realizować imperatyw etyczny „zwiększania puli pyłu” we własnym świecie.

Pył narodził się u Pullmana jakieś 50.000 lat temu, w momencie wyłonienia się ludzkiej intencjonalnej świadomości, a brytyjski pisarz nie bez powodu uciekł się do sportretowania tego zjawiska jako quasi-owadziego żywiołu. Jego istotą jest emergencja oraz twórczy charakter niewielkich drobin, tworzących sensowne, świadome całości. Pył zachowuje się jak pszczoły wabione do miodu ludzkiej świadomości – wiele jest go wokół aletheiometru (on sam kształtuje się w rozmaite symbole, które są kluczem do rzeczywistości – ten element został uchwycony doskonale w ekranizacji filmowej) czy pary głównych bohaterów, kiedy przechodzą inicjację w dorosłość<sup>33</sup>. Jednak najbardziej wyrazista emergencja Pyłu jest zapośredniczona przez **medium cyfrowe – komputer**. To w świecie Mary (analogicznym do naszego), która jest pracownikiem naukowym Oxfordu badającym tytułowe „mroczne materie” (ang. *dark matteries*, czyli powieściowy Pył właśnie), jego istota może się ukazać poprzez ekran komputera. Do urządzenia specjalnymi elektrodami jest podłączony użytkownik – w tym wypadku Lyra, która wcześniej nauczyła się „rozmawiać” z pyłem poprzez inne „analogowe” medium: aletheiometr. Teraz próbuje zrobić to samo, lecz poprzez interfejs komputera.

Tym razem reakcja nastąpiła natychmiast i na ekranie zapłonął strumień tańczących światła, niczym pulsujące pasma zorzy. Światła tworzyły rozmaite wzory, które istniały jedynie przez moment, po czym **rozpadały się i formowały w inne kształty** lub tylko zmieniały kolory; powstawały pętle, które wyginały się, rozpryskiwały, wybuchały w powodzi blasku, a potem nagle umykały w bok niczym stado ptaków zmieniające kierunek lotu na niebie. Lyra patrzyła na nie i czuła się

<sup>31</sup> Carl Gustav Jung, *Zasadnicze problemy psychoterapii*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 99.

<sup>32</sup> Agnieszka Miernik, *Domeny wyobraźni. Andersen i Jung*, Wydawnictwo Universitas, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kraków 2015, s. 11.

<sup>33</sup> Philip Pullman, *Bursztynowa luneta*, [w:] tegoż, *Mroczne materie...*, dz. cyt., s. 567, s. 814.

podobnie jak w tamtych dniach, gdy dopiero uczyła się interpretować odpowiedzi aletheiometru. Wydawało jej się, że znajduje się o krok od zrozumienia...

Z chaotycznego żywiołu Pyłu, który dopiero daje znać o swojej obecności, stopniowo tworzy się kosmos – las symboli analogiczny do tego, który istnieje w aletheiometrze. Znowu funkcjonuje on jako sposób komunikacji emergentnych wytworów Pyłu z dziewczynką (a później z samą Mary).

Lyra odwróciła się do komputera i ponownie skupiła myśli, tym razem jednak wyobrażała sobie, że ekran jest tarczą aletheiometru ze wszystkimi trzydziestoma trzema symbolami rozmieszczonymi wokół krawędzi. Znała swój przyrząd tak dobrze, że mimowolnie zginała palce na udach, gdy poruszała wyobrażonymi wskazówkami, pokazując świecę („zrozumienie”), alfę i omegę („język”) i mrówkę („pracowitość”). Następnie sformułowała pytanie: „Co ludzie musieliby zrobić, aby zrozumieć język Cieni?”.

Pył zachowuje się więc jak świadomy, mający własne cele rój – składają się na niego drobne cząsteczki, które niczym owady społeczne współdziałają ze sobą, aby razem tworzyć „superorganizm”. Potrafi on w dodatku szybko dostosowywać się do nowego środowiska (w tym wypadku cyfrowego) dzięki wielkiej liczbie drobnych cząsteczek, tworzących wspólnie kolejne obrazy. Komunikacja następuje za pomocą mediów rozumiałych dla odbiorców: Lyra potrafi rozszyfrowywać język symboli, więc cząsteczki Pyłu układają się w obrazy (kolejno: „zrozumienie”, „język” oraz „mrówkę – pracowitość”). Dzięki temu Mary może opracować program z odpowiednim interfejsem, który pozwoli jej porozumiewać się ze świadomym żywiołem „zwykłym” językiem angielskim, wpisywanym przez klawiaturę komputera.

\* \* \*

Steampunkowa opowieść o przygodach Lyry, kryjąca w sobie kunsztownego insekt-szpiega oraz potężny żywioł działających intencjonalnie drobnych elementów, stwarzających całe światy, to nie jedyne uniwersum, w którym znajdziemy podobne rozwiązania fabularne. Właściwie insekt-szpieg (często sprzęgnięty z magią ożywionych drobin) jest dosyć częstym toposem obecnym w popkulturze. Kolejną znaczącą powieścią dla młodzieży z kręgu



fantastyki, w której się on pojawia, jest pierwszy tom cyklu *Abarat*<sup>34</sup> autorstwa Clive'a Barkera. W powieści otwierającej pięcioksięg poznajemy protagonistkę Candy Quakenbush, która z najnudniejszego miasta pod słońcem – Kurczakowa (oryg. *Chickentown*) w stanie Minnesota – w tajemniczych okolicznościach przyzywa morze i trafia na tytułowy archipelag Abarat. Na nim czas okazuje się być miejscem, a poszczególne wyspy są przyporządkowane panującym na nim godzinom.

Ona również okazuje się być śledzona w czasie swej podróży po kolejnych wyspach Abaratu. Właściwie już w pierwszym odwiedzionym porcie, będąc w gościnie u pewnej rodziny rybaków, Candy niespodziewanie natyka się na nieproszonego gościa – wielkiego, ciekawskiego owada, podobnego do ważki. Kiedy dziwny owad wpada do pokoju, atmosfera stopniowo tężeje, od początku jednak pojawienie się nieproszonego gościa budzi w obecnych niepokój, choć przecież Abarat pełen jest fantasmagorycznych, dziwacznych i barwnych stworzeń.

Zanim jednak protagonistka zmierzy się z nowym zagrożeniem, najpierw wspomina ona swoje doświadczenia z „robalami”<sup>35</sup> w Kurczakowie, gdzie niejednokrotnie przyszło jej przeganiać chmarę „wielkich granatowych much pełzających po naczyniach pokrytych resztkami jedzenia”. Dla tych owadów Candy nie miała litości, wiedziała bowiem, gdzie były wcześniej: „w kurnikach żerowały na kurzych ekskrementach albo w rynsztokach wokół rzeźni zjadały zakrzepłą, cuchnącą krew; dla niej stanowiły latające siedlisko chorób”. Rozsądna bohaterka zdaje sobie sprawę z zagrożenia epidemiologicznego, jakie stanowią muchy (jeden osobnik muchy domowej może przenosić na sobie nawet 36 mln chorobotwórczych mikroorganizmów, w tym także te powodujące tak groźne choroby jak dur brzuszny, paratyfus, dyzenteria, cholera, gruźlica, polio, salmonelloza – oraz rozmaite stadia przetrwalnikowe pasożytów<sup>36</sup>). „Jedyna dobra mucha to martwa mucha – żadnej litości”<sup>37</sup>, konkluduje Candy, choć w toku fabuły co rusz daje dowody swej empatii w stosunku do zwierząt oraz chęci chronienia słabszych. Muchy jednak – podobnie jak w ludowym obrazie świata – nie zaliczają się do zwierząt jako takich, lecz stoją po stronie sił choroby i rozkładu, demonicznych oraz wrogich wszelkiemu życiu. Właściwie można rozpatrywać

<sup>34</sup> Clive Barker, *Abarat*, tłum. Danuta Górską, Wydawnictwo Amber, Warszawa 2003.

<sup>35</sup> Tamże, s. 56.

<sup>36</sup> Por. Arno Karlen, *Człowiek i mikroby*, przeł. Grzegorz Siwek, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1997, s. 19 i następne. Por. także na temat zwierząt jako rezerwuarów bakterii z punktu widzenia medycyny: Wiesław Jędrychowski, *Proces epidemiczny. Źródła zakażenia*, [w:] tegoż, *Podstawy epidemiologii. Metody badań oraz materiały ćwiczeniowe – podręcznik dla studentów i lekarzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, wyd. VI poprawione, Kraków 2002, s. 26 – 29.

<sup>37</sup> Clive Barker, *Abarat*, dz. cyt., s. 20.

retrospekcję dotyczącą codziennej walki z muchami-ścierwnicami w Kurczakowie jako antycypację rozprawy Candy z głównym szwarccharakterem cyklu, Christopherem Ścierwnikiem, ambiwalentną postacią łączącą w sobie cechy romantycznego melancholika, zimnego okrutnika, demona rozkładu oraz diabelskiego władcy koszmarów.

Lecz Candy nie ma wątpliwości, że ogromny owad, który zawitał do rybackiej chatki, różni się od żerujących na kurzych zwłokach much z Kurczakowa, a pozbycie się go będzie wymagało więcej energii niż tylko kilkukrotne machnięcie szmatą.

To jednak był zupełnie inny robak i Candy nie wiedziała, jak go potraktować. Na środku pokoju unosiło się stworzenie, które wyglądało jak **skrzyżowanie ważki z bardzo dużą szarańczę**. Miało jasnozielone skrzydła i niesamowicie wielkie oczy; pod nimi widniał wzór na skórze, który na pierwszy rzut oka wyglądał jak uśmiech.

Był wielki, bardziej jak ptak niż owad, postanowiła więc wypłoszyć go na zewnątrz. (...) Uspokoiwszy dziecko, Candy próbowała tak się ustawić, żeby wygonić owada za drzwi. Ale gdziekolwiek się ruszyła, stwór obracał się, żeby zawsze patrzeć prosto na nią, niczym gorliwy fotograf zdecydowany zrobić jej zdjęcie. Kiedy podeszła bliżej, stwór nie cofnął się, tylko wyciągnął szyję, tak że jego wyłupiaste oczy wydawały się jeszcze większe<sup>38</sup>.

Bohaterka przygląda się owadowi dokładniej, a jej niepokój rośnie – Clive Barker używa tu określenia „niesamowity”. Zygmunta Freuda jako nie-samowitość (*un-heimlich*) ten rodzaj odczuwanego niepokoju, gdy nawiedza nas coś, co wydaje się być zupełnie obce – a jednak okazuje się być czymś głęboko własnym (*heimlich*), lecz silnie wypartym<sup>39</sup>. Tak rzecz ma się z postacią romantycznego wampira, który wydaje się być obcym, upiornym, budzącym wstręt bytem, a jest w istocie figurą naszej własnej śmierci, drażącego nas rozkładu, o którym prawdę wolimy od siebie oddalić<sup>40</sup>. Śmierć nie daje się oswoić, a jednocześnie jest swoja, bo jest w nas<sup>41</sup>, stąd niesamowitość jej oraz wyrażających ją figur. W takiej lekturze owad przysłany przez Christophera Ścierwnika byłby znakiem „drugiego Ja” Candy, Księżniczki Boi – dziedzictwa Abaratu, które nosi ona w sobie, lecz które wypiera

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> „Owo niesamowite nie jest tak naprawdę niczym nowym czy obcym, lecz jest czymś od dawna znanym życiu psychicznemu, czymś, co wyobcowało się od niego za sprawą procesu wyparcia. (...) Niesamowite jest czymś ongi samowitym, od dawna znajomym. Przedrostek „nie/-un” w tym słowie jest znamiem wyparcia. Por. Zygmunt F r e u d , *Pisma psychologiczne*, przeł. Robert R e s z k e , Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 253.

<sup>40</sup> Por. Zygmunt F r e u d , *Pisma psychologiczne*, dz. cyt., s. 253 – 256. Na stronie 236. znajduje się przypis, gdzie tłumacz uzasadnia użycie neologizmu „samowicie” jako tłumaczenia istniejącego w niemieckim słowa „*Heimlich*”. Freudowską kategorię *Un-heimlich* jako klucz do zrozumienia figury wampira omawia dokładnie Maria Janion w pracy pt. *Wampir. Biografia symboliczna*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 107 – 109.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 108.

i tłumi, gdyż okaże się ono niszczące, agresywne i zafascynowane groźną magią Ścierwnika oraz jego rodziny.

Wróćmy do samej fizjonomii i zachowania „niesamowitego” owada, które analizuje Candy. Oczy wielkiej ważki mają w sobie niepokojącą głębię, jakby za ich opalizującą powłoką miało się kryć „coś więcej niż owadzia inteligencja”. Dziewczyna, zdeterminowana, by pozbyć się niechcianego gościa z domu, łapie go w prześcieradło, a gdy owad wyzwała się z pułapki, podlatuje bliżej dziewczyny i wówczas następuje odsłonięcie jego prawdziwej natury.

Szarpał się tak gwałtownie i skrzydła miał tak mocne, że zaczął rozdzierać cienką tkaninę jak papierową torbę. Candy przyspieszyła kroku, ale stworzenie okazało się szybsze. Rozerwało prześcieradło i ponownie wzbiło się w powietrze. Zawisło i obróciło się w miejscu siedem czy osiem razy. Widocznie sprawdzało, kto mu wyciął taki numer. Kiedy zatrzymało spojrzenie na Candy, prowokująco przyfrunęło jeszcze bliżej i wtedy zobaczyła, że **ciemność w jego oczach zwęża się jak mechaniczna soczewka.**

– Nie jesteś prawdziwy – powiedziała, jednocześnie zdumiona i zirytowana. Zdumiona, ponieważ tak długo nabierała się na jego perfekcję, i zirytowana z tego samego powodu.

Ten stwór ją szpiegował.

– Ty bezduszna maszyno! – zawołała, wymachując prześcieradłem, jakby była w kuchni przy ulicy Followell i ścigała wielką muchę<sup>42</sup>.

Co ciekawe, moment odkrycia, że zwierzę jest w istocie mechanizmem, jest tożsamy u bohaterki z odgadnięciem celu, jaki przyświecał jego konstruktorowi – wysłanie owada na przeszpiesi, prawdopodobnie w celu zlokalizowania samej Candy. Sama owadzia natura stworzeń, które są predysponowane do przekraczania granic, także tych osobistych i ustalonych przez lubiącego porządek człowieka, oraz ich zdolność do wchodzenia w rozmaite zakamarki, czynią z nich wymarzonych szpiegów, na których „wścibskie” zachowanie zwykle nie zwraca się uwagi. Jak wynika z poprzednich rozważań, owady wzbogacone o MicroElectroMechanical Systems (MEMs) stały się wojskową technologią szpiegowską, podobnie rzecz ma się już z częścią wykorzystywanych mikrobotów; także ich bardziej „analogowi” poprzednicy, zwyczajne podsłuchy, nosiły nazwę „pluskiew” (ang. *bugs* – robaki). Owady są więc „wścibskie” z natury, co skrupulatnie wykorzystuje człowiek tworząc niewielkie, niezwracające na siebie uwagi mechanizmy szpiegowskie, korzystające

---

<sup>42</sup> Clive Barker, *Abarat*, dz. cyt., s. 20.

z podobieństwa do insektów bądź wprost wykorzystujące ich ciała wraz ze sterowanym z zewnątrz układem nerwowym (tzw. MEMs).

Lecz konkretny egzemplarz, z którym ma do czynienia protagonistka *Abaratu*, jest wyjątkowo wścibski (w opisie jego zachowania pada porównanie do fotografa-paparazziego, chcącego za wszelką cenę zrobić zdjęcie bohaterce, konstatacja ta niewiele w istocie odbiega od prawdy). Gdy stwór zbliża się zanadto, jego przeznaczenie staje się jasne, a bohaterka wypowiada mu wojnę. Owad jednak zaskakuje Candy swoją sprawnością. Gdy wyrzucony z prześcieradła leży uszkodzony na ziemi („Wylądował twardo. Jak tylko uderzył o deski podłogi, wiedziała, że prawidłowo odgadła jego prawdziwą naturę. Wydał zdecydowanie metaliczny dźwięk<sup>43</sup>”), bohaterka, pragnąca wyrzucić mechanizm za drzwi, nie spodziewa się błyskawicznego ataku. Owad z niezwykłą prędkością wspina się po pogrzebaczku, by ukąsić boleśnie dziewczynę, a jego ciało przechodzi samoczynną przemianę.

Tymczasem stwór wreszcie się wycofywał. Widziała, że został ranny: dwie nogi miał wykrzywione i ciągnął je za sobą. A podczas odwrotu przechodził **niezwykłą transformację**. Nie gubiąc rytmu pospiesznych kroków, otworzył grzbiet, w którym miał **jakby rozsuwane podwójne drzwi**. Skrzydła uniosły się, złożyły i wsunęły do idealnie dopasowanego otworu, po czym grzbiet się zamknął.

Jednocześnie w anatomii stwora zachodziło mnóstwo drobniejszych zmian. Pojawił się **długi teleskopowy ogon**, a wzdłuż odwłoka wyrósł rząd nóg. Teraz nie przypominał już ważki ani szarańczy, tylko wielką stonogę. Nawet jego kolor uległ subtelnej zmianie, jasna zieleń straciła intensywność i przeszła w **plamistą, chorobliwą żółć**. Stwór nie próbował już badać Candy ani jej otoczenia. Teraz chciał oddalić się czym prędzej, żeby uniknąć dalszych zamachów na swoje sztuczne życie<sup>44</sup>.

Uszkodzenie mechanizmu pokazuje kolejną cechę stworzenia, które dostało zadanie szpiegowania Candy: jego demoniczność. Warto zwrócić uwagę, że metamorficzność owada, choć pozornie wpisana we właściwą dla mechanizmu **zaprogramowaną reakcję na doznaną szkodę** („skrzydła uniosły się, złożyły i wsunęły do idealnie dopasowanego otworu”, „pojawił się długi teleskopowy ogon”), jest w istocie cechą wskazującą na demoniczną<sup>45</sup> naturę sztucznego owada (oraz jego demoniczne – związane z Christopherem Ścierwnikiem

<sup>43</sup> Tamże, s. 21.

<sup>44</sup> Tamże, s. 21 – 22.

<sup>45</sup> Na temat metamorficzności jako dystynktywnej cechy istot demonicznych przy okazji analizowania wierzeń nt. utopców z regionu Śląska Cieszyńskiego pisał Jan Kajfosz: „Fakt, że utopiec (*wasemon*, *utoplec*) jest jako półdemon ucieleśnieniem amorficznego *chaosu*, ujawnia się nie tylko w jego niezwykłym wyglądzie, lecz również w tym, że może **ulegać niekontrolowanym przemianom**: raz przybiera postać małego chłopca, innym razem starej kobiety, psa, zającą czy jeszcze innego zwierzęcia. Amorficzność utopca przekłada się na nieograniczone możliwości metamorfozy. Nawet jeżeli utopiec przybiera postać „zwykłego” małego chłopca, zdradzają go określone symptomy, po których może zostać rozpoznany”. Jan K a j f o s z, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 248 [wyróżnienie – M.M].

i jego technokratycznymi sprzymierzeńcami – pochodzenie). Warto bowiem przyjrzeć się dokładniej, na czym polega przemiana owada i co ona odsłania.

Szpiegujący owad-mechanizm		
Cechy charakterystyczne	Przed przemianą	Po przemianie
<b>kolor</b>	intensywny, jasnozielony, ubarwienie przypomina swoim wzorem uśmiech (analogiczne do motylej <i>mimikry</i> , na skrzydłach pojawia się u wielu gatunków motyli np. wzór oczu, tworzących dla ptaków iluzję drapieżnika)	„plamista, chorobliwa żółć”
<b>gatunek</b>	rodzaj szarańczaka lub ważki	podobny do stonogi
<b>obecność ogona</b>	brak	długi, teleskopowy ogon
<b>obecność skrzydeł</b>	+	-
<b>sposób poruszania się</b>	lot	podstępne, choć błyskawiczne w razie potrzeby pełzanie
<b>agresja</b>	tylko natarczywa obserwacja	szybki, bolesny atak przez ukąszenie
<b>cel działania</b>	szpiegowanie Candy, dokumentacja jej działań i miejsca pobytu, przekazanie tych informacji jej wrogom	ochrona własnego życia, wycofanie się, błyskawiczne atakowanie w sytuacji zagrożenia

Tabela 2. Zestawienie cech charakteryzujących transformację szpiegującego mechanicznego owada z powieści *Abarat* Clive’a Barkera

Zestawione w tabeli 2. cechy ulegającego przemianie owada-mechanizmu szpiegującego pokazują jej kierunek oraz właściwy mu, z początku ukryty, charakter. Owad jawi się z początku jako latający, „uśmiechnięty”, jasnozielony szarańczak – niepokój budzą jego rozmiary oraz natarczywe zachowanie, jednak Candy wydaje się zupełnie panować nad sytuacją, zabezpieczając dzieci i próbując wypłoszyć intruza. Jednak gdy następuje częściowe uszkodzenie mechanizmu, owad przemienia się w pełzającą, podstępną, skutecznie agresywną stonogę, niezdolną do lotu. Łatwo można wyśledzić tu silnie obecną w folklorze opozycję:

owady latające (motyle, pszczoły, muchy, ćmy)	owady pełzające („robaki”, glisty, postaci larwalne)
powietrze	ziemia
dusze zmarłych, zwłaszcza pomocne dusze przodków, niekiedy neutralne bądź szkodliwe	(rozkładające się) ciała zmarłych grzeszników lub ich pokutujące dusze (zwłaszcza, gdy owad się wije podczas ruchu lub wydaje dźwięk, np. pisk lub tykotanie)

Tabela 3. Opozycyjne znaczenia przypisywane owadom latającym i pełzającym w folklorze

W istocie opozycja ta ma liczne niuanse – do najważniejszych należy tu fakt, że dusze pokutników, póki nie odbędą stosownej kary na ziemi, także bywają zamienione w „niższe” postacie rozmaitych „robaków” nie latających, często wykazujących przynależność do sfery demonicznej. Opozycja owadów latających do pełzających robaków jest jednak żywo zakorzeniona w wyobrażeniach nie tylko mieszkańców ziem polskich, ale ma dużo szerszy charakter, będąc rozpowszechnioną od starożytności m.in. w kulturach basenu Morza Śródziemnego. Przy okazji omawiania folklorystycznych konotacji jelonków rogaczy, żuków majowych, rohatyńców, biedronki i pszczoł rekonstruowano tutaj symbolikę tych stworzeń w folklorze ziem polskich. Oprócz silnych solarnych konotacji, obecna była topika przemiany i odrodzenia, przejścia z formy ziemskiej (śmiertelnej, utożsamianej z larwą i postacią imago) do formy nieśmiertelnej, odrodzonej (utożsamianej z postacią dorosłą, zdolną do lotu i powiązaną z dobroczynną mocą słońca).

Interesującym jest fakt, że u Barkera przemiana zachodzi w dokładnie odwrotny sposób – jej kierunek wskazuje na **degenerację** latającego owada, początkowo pięknego niczym dzieło sztuki, w toczony rozkładem, demonicznego „robaka”. Nabywane cechy świadczą o demonicznej metamorficzności – owadowi wyrasta długi ogon i liczne odnóża, „uziemiając” go do postaci pełzającej, podstępem atakującej stonogi. Jego ubarwienie z intensywnie zielonego zmienia się w „plamistą, chorobliwą żółć”, a wzorowany na motylej mimikrze uśmiech – deseń znajdujący się na skrzydłach i tułowiu – znika wraz ze schowaniem się skrzydeł. Z mocami „stamtąd” kojarzy się także niezwykła szybkość poruszania się uszkodzonego owada, który – dotknięty na próbę pogrzebaczem – natychmiast wspiał się po nim i błyskawicznie zatopił w ręce Candy swe wielkie żądło. Niespodziewana szybkość poruszania się była uważana za cechę demoniczną. Łączyła się ze światem „żywych trupów”, które – najczęściej wskutek „nieuprawnionej mediacji”<sup>46</sup> po śmierci nabierały cech demonicznych i potrafiły chodzić po ziemi z zadziwiającą prędkością. Na temat nadmiernej ruchliwości takich zmarłych deliberował m.in. jezuita Jerzy Gengella w swoim traktacie z 1716 roku, gdzie właśnie z tej cechy wykladał etymologię słowa „wampir” oraz „upiór” (powtórzoną potem przez Benedykta Chmielowskiego, a następnie w nieco zmienionej formie przez Brücknera): „toć musi być upier albo upierzycy tak zwani od pierza, że się tak rychło uwijają, jakby pierze i skrzydła mieli”<sup>47</sup>. Niezależnie od rozważań etymologicznych, zdolność

<sup>46</sup> Termin zaczerpnięty z pracy Jana Kajfosa, omawiającego status samobójców w potocznej świadomości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Taka „nieuprawniona mediacja”, której dokonują odbierający sobie życie, skutkuje hybrydycznym i demonicznym statusem ich dusz po śmierci. Por. Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, dz. cyt., s. 255.

<sup>47</sup> Maria Janion, *Wampir...*, dz. cyt., s. 18 i następne (stamtąd też cytaty z traktatu Gengelli).

błyskawicznego poruszania się trwale wpisała w kulturze popularnej w wizerunek „wąpierz”, co możemy obserwować zarówno na przykładzie filmów, jak i popularnych gier narracyjnych<sup>48</sup>.

Gdy bohaterka błyskawicznego ataku demonicznego insekta podnosi zranioną dłoń do ust, czuje smak „własnej krwi zmieszany z metalicznym posmakiem wnętrzości owada”. Nic dziwnego, że jej gospodyni wypowiedziała Candy gościnę mimo skarbu, który od dziewczyny otrzymała, gdy zobaczyła wycofujący się chyłkiem, podobny do stonogi mechanizm, który jeszcze niedawno mógł zaatakować jej dzieci.

Demoniczną i wrogą naturę owada nietrudno rozpoznać na zamieszczonej przez Barkera ilustracji jego autorstwa (seria powieści *Abarat* rozpoczęła się od ponad stu wielkoformatowych obrazów olejnych autora, dziś rozrosła się do ponad 400 dzieł malarskich i czterech powieści, a cała saga zaplanowana jest na pięcioksiąg<sup>49</sup>), widocznej na ilustracji 2.6.10. Obrazu ogromnych oczu, wpatrujących się wprost w bohaterkę (i czytelnika), oraz monstrualnego żądła dopełniają zakrzywione kończyny, mogące budzić skojarzenia z nietoperzowymi skrzydłami, zakończone ostrymi szponami. Demoniczna natura sztucznego owada wskazuje tym samym na jego związek z mrocznymi, potężnymi siłami rozkładu – księcia Ścierwnika, który szpieguje w ten sposób dziewczynę, oraz Rojo Pixlera, technokratycznego władcę wyspy Commexo, który wykonał ten precyzyjny mechanizm dla Christophera. Inżynier Pixler (który w trzecim tomie okaże się w istocie półdemoniczną hybrydą człowieka i podmorskiego potwora rodem z opowieści Howarda Philipa Lovecrafta) także stoi po stronie sił rozkładu, tym razem natury cyfrowej. Pragnie on bowiem pogrążyć wyspy Abaratu w zalewie kiczowatych produktów swojego imperium komercyjno-medialnego, którego symbolem jest wiecznie uśmiechnięty chłopiec Commexo, przejawiający się w nieskończonej liczbie symulaków zalewających mieszkańców archipelagu i wyjaławiających ich świat z magii oraz różnorodności.

<sup>48</sup> W narracyjnej grze wyobraźni, zwanej RPG (od ang. *role playing games*), w których gracze wcielają się w postaci wampirów, krwiopijcy mają cechę zwaną „akceleracją”, która pozwala im na błyskawiczne poruszanie się. Została więc ona uznana przez czerpiących z imaginariu kultury popularnej twórców gry za „systemową” cechę wampirów, przynależną wszystkim osobnikom, niezależnie od różnic między poszczególnymi „klanami”. Por. Graeme Davis, Tom Dowd, William von Hagen, *Wampir — Maskarada. Narracyjna gra grozy — podręcznik*, tłum. Rafał Gałecki, Wydawnictwo ISA, Warszawa 1996, s. 54 – 78.

<sup>49</sup> Por. na ten temat wypowiedzi autora w filmie dokumentalnym *Clive Barker: Abarat – The Artist's Passion*, dostępnym na kanale YouTube pod adresem WWW <https://www.youtube.com/watch?v=6-7bKNI8pKA>, dostęp 12 lipca 2017.



Ilustracja 2.6.10. Mechaniczny owad szpiegujący protagonistkę serii *Abarat* Clive'a Barkera (ilustrował autor). Obraz przedstawia moment, gdy mechaniczna natura owada została już odkryta przez bohaterkę – źrenice mechanizmu zwężają się „jak mechaniczna soczewka”, co ujawnia funkcję, jaką urządzenie pełni w tym momencie (szpiegowanie Candy). Uszkodzone ciało owada zaczyna też przechodzić przemianę – z mechanicznej „ważki” czy „szarańczaka” przeobraża się bardziej w „stonogę”, a intensywna zieleń przechodzi w „chorobliwą żółć”

Źródło: Clive Barker, *Abarat*, tłum. Danuta Górską, Wydawnictwo Amber, Warszawa 2003, s. 23.

Ale nie tylko późniejsza, „robacza” forma zdradza demoniczne pochodzenie owada szpiegującego Candy. Już samo jego przybycie w pierwotnej, jaskrawozielonej i lotnej postaci budzi niepokój bohaterki – podobnie instynktownym lękiem reagują dzieci rodziny rybackiej, która przygarnęła bohaterkę. Sama protagonistka także podejrzewa, że nieproszony gość jest czymś innym niż kolejnym przedstawicielem egzotycznej fauny wysp Abaratu:

„Nie powinna się dziwić, że świat zawierający gatunki równie niezwykle jak Morscy Skoczki wydał takie osobliwe owady, lecz im dłużej patrzyła, tym bardziej wydawał się niesamowity. Jego oczy miały w sobie niepokojącą głębię, jakby za błękitnozieloną opalizującą powłoką kryło się coś więcej niż owadzia inteligencja<sup>50</sup>.”

Dlaczego bohaterce, goszczącej w sobie nieświadomie duszę powiązanej ze Ścierwnikiem księżniczki imieniem Boa, ów szpieg mrocznego księcia może wydawać się „niesamowity” (*Un-heimlich*), już wcześniej poddałam analizie. Ale na pierwszym planie owa „niesamowitość” to po prostu przeczucie „obcości” owada – oraz czającej się za jego oczami obecności. „Muchy to są pszczoły diabła”, jak mówiło jedno z ludowych przysłów, wyrażające przekonanie, że ów drugi, wrogi ludziom „twórca” potrafi jedynie w nieudany

<sup>50</sup> Clive Barker, *Abarat*, dz. cyt., s. 21.



sposób przekształcać boże stworzenie lub ewentualnie postępować na wzór Boga, lecz nie osiągając jego perfekcji, ale najczęściej rezultat wręcz przeciwny – nieudanego, sztucznego, niesamowitego tworu, szkodliwego dla ludzi.

Lecz diabeł jest także mistrzem iluzji. Tak jak szerszeń, osa czy mucha z pewnej odległości przypominają dobroczynne pszczoły, podobnie i sztuczny owad całkiem udanie naśladuje faktycznego przedstawiciela fauny Abaratu. A twórcami mechanicznego szpiega okazują się dwa wcielenia miejscowego „diabła” – Christopher Ścierwnik oraz Rojo Pixler. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w uniwersum popkultury sporo można znaleźć sztucznych owadów, wykonanych z artystycznym zacięciem oraz swoistą perfekcją, które mają służyć oszukaniu bohaterów i szpiegowaniu ich przez konkretny czarny charakter. Tak rzecz miała się w analizowanych tu *Mrocznych materiach*, w *Abaracie*, w filmie *Piąty element* oraz wielu innych produkcjach (o części z nich będzie jeszcze mowa na dalszych kartach tej pracy), co pozwala mówić o toposie mechanicznego robaka-szpiega. To sformułowanie można zresztą oddać jednym wieloznacznym angielskim słowem *bug* (polskie „pluskwa” lub szerzej „robal”; angielski odpowiednik oznacza także nieusunięty w porę błąd w programie komputerowym; miał się on zresztą wziąć od insekta, który dostał się do wnętrza komputera i spowodował błąd w okresie założycielskich dla ery komputerowej lat osiemdziesiątych<sup>51</sup>). Owady o niepozornych rozmiarach oraz specyficznej „posegmentowanej” (*in-sected*) budowie zdają się przebywać na pograniczu świata ożywionego i mechanicznego, sztucznie wykonanego – stąd zapewne rozpowszechnienie owego motywu owada-urządzenia szpiegowskiego w kulturze popularnej, przechowujące i przekształcające przekonania dotyczące „bożych robaków” i „pszczoł diabła” obecnych w folklorze. „Robak” jawi się więc jako biologiczna maszyna, zaprojektowana do bezdusznego osiągania celu, którym jest przetrwanie i przenoszenie informacji, niezależnie od środowiska (naturalnego, zmienionego przez człowieka, a później cyfrowego).

Ten uniwersalizm w postrzeganiu owadów jako bytów pogranicznych i związanych z określonymi wartościami wiedzie ku rozpoznaniom poczynionym przez Rogera Caillois w jego słynnym eseju poświęconym modliszce<sup>52</sup>. Na przykładzie tego charakterystycznego przedstawiciela rzędu *Mantodea* możemy, w myśl wskazań francuskiego filozofa,

<sup>51</sup> Tę historię przytacza przy okazji omawiania terminu „debugowanie” (czyli „odrobaczanie”, usuwanie z programu usterek) oraz „bug” (ang. „robal”, ale także błąd w działaniu programu) w swoim podręczniku programowania dla młodzieży Maciej Sysło. Por. Maciej M. Sysło, *Algorytmy*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016, s. 16.

<sup>52</sup> Roger Caillois, *Modliszka*, [w:] tegoż, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wybór Maciej Żurowski, wstęp Jan Błoński, przeł. Jan Błoński, Jerzy Lisowski, Krystyna Dolatowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 123 – 163.

obserwować mitologię *in statu nascendi*, czyli w momencie rodzenia się wyobrażeń w ludzkim umyśle – jeszcze zanim przybiorą one wymiar społeczny (wpisany w konkretny system mitologiczny).

Owady były przez przedstawicieli polskiej kultury ludowej (jako formacji opartej w znacznej mierze na rolnictwie) wartościowane jako pożyteczne, „boże”, a z drugiej strony jako szkodliwe, demoniczne, sprowadzające nieurodzaj i/lub chorobę, budziły dość silne emocje, pozytywne lub negatywne. Jak pokazałam w pierwszej części pracy, owo wartościowanie odbywało się już na poziomie indywidualnym (dokuczliwość insektów, postrzeganie ich budowy jako „obcej” etc.), a rezonuje mocniej w kontekście kulturowym, który mocno osadza „robaki” w opozycji dobre/złe. Następuje tym samym silne wpisanie owadów w funkcję bodźca afektywnego, który jest replikowany w kolejnych tekstach kultury, utrwalających go. Później z kolei te silnie nacechowane emocjonalnie wyobrażenia są rzutowane na wciąż nowe sytuacje, nowe teksty kultury, często produkujące wirtualne odpowiedniki biologicznych owadów – dzieje się tak, ponieważ bodziec afektywny jest wciąż żywy i ciągle działa. Caillois pokazuje ten mechanizm na przykładzie owada silnie budzącego emocje zarówno za sprawą humanoidalnego wyglądu (wyprostowana postawa, używanie przednich odnóży m.in. do jedzenia na podobieństwo rąk), jak i specyficznych właściwości biologicznych (specyficzne zwyczaje godowe i żywieniowe, sposób polowania i jego skuteczność, zdolność mimikry, kolorystyka).

W charakterystycznej postaci modliszki (ang. *praying mantis*, łac. *mantis religiosa*), jak w soczewce, skupiają się bowiem zarówno wierzenia dotyczące ogromnej *mana* tego zwierzęcia, jak i szczególnie silne w okresie modernizmu fantazmaty wiążące popęd seksualny z dążeniem ku śmierci. Owa moc, *mana*, którą dysponuje wedle ludzkich projekcji modliszka, jest dwójakiej natury. Może być ona zarówno stwórcza (jak choćby w mitach kosmogonicznych ludów San i Khoikhoi<sup>53</sup>, gdzie Cagn-modliszka jest praprzodkiem stwarzającym m.in. księżyc oraz dającym pożywienie), jak i szkodliwa (silne przekonanie o diabelskim i trującym jednocześnie charakterze tego owada żywią m.in. mieszkańcy górzystej krainy Ozark w Ameryce Północnej).

Caillois wskazuje na specyficzny proces powstawania silnie nacechowanych wyobrażeń przedmitologicznych, zwanych ideogramami<sup>54</sup> czy też symbolami – według francuskiego filozofa, ów proces ma charakter indywidualny, przedspołeczny i jest wynikiem oddziaływania niektórych ideogramów na ludzki umysł oraz sferę afektywną. Owa siła

<sup>53</sup> U Caillois ludy te występują pod nazwami Buszmenów i Hotentotów, por. tamże, s. 134.

<sup>54</sup> Tamże, s. 152, Caillois używając tej terminologii, powołuje się na ustalenia Henri Bergsona.

oddziaływania modliszki i innych tego typu symboli ma charakter uniwersalny i obiektywny, choć odbywa się na poziomie poznającej jednostki: „wyobrażenie, obraz działa na każdego oddzielnie, jakby w tajemnicy, bo nikt nie zna cudzej reakcji. (...) Warto zatrzymać się nad tym oddziaływaniem elementarnym, spontanicznym, obywatelającym się bez pośrednictwa wyobrażeń zbiorowych<sup>55</sup>”. Owad jako silny bodziec afektywny budzi więc cały szereg kolejnych wyobrażeń, wpisując się mocno w lokalne konteksty kulturowe. Obdarzone interesującą budową i żywą kolorystyką insekty są tu szczególnie nośne jako potencjalne symbole – wszak dominującym zmysłem naczelnym, w tym ludzi, jest właśnie wzrok (w przeciwieństwie do innych ssaków, opierających się raczej na węchu), tak kluczowy przy zdobywaniu pokarmu i wypatrywaniu potencjalnego niebezpieczeństwa. Stąd wyrazisty „znak graficzny” (ideogram, jak rzecz określa Caillois), jaki stanowi modliszka, przykuwa uwagę człowieka także na czysto biologicznym poziomie, budząc emocje i stając się kanwą dla kolejnych symbolicznych nadbudowanych sensów.

Nic dziwnego, że ten ogromny w owadziej skali insekt, podobny do człowieka zarówno w wyprostowanej postawie oraz w sposobie używania przednich odnóży (wykorzystywanych do trzymania pokarmu oraz do walki – od charakterystycznego sposobu ich trzymania powstała także nazwa owada: łac. *mantis religiosa*, ang. *praying mantis*, „modląca się wieszczka” czy też polska „modliszka”), znakomity łowca, mający przy tym osobliwe zwyczaje kopulacyjne<sup>56</sup> oraz niezwykłą zdolność do skutecznej mimikry, a przy tym wyrazistą „owadzią” twarz o skośnych, oczach (popkultura zaanektowała je dla archetypicznych „obcych” z kosmosu) tak silnie oddziałuje na wyobraźnię przedstawicieli każdego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, który miał okazję się z tym imponującym drapieżnikiem zetknąć. Mit rodzi się więc w momencie pewnego rodzaju poznawczo-

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 123.

<sup>56</sup> Pożeranie samca przez samicę podczas kopulacji stało się głównym elementem modernistycznego mitu kobiety-modliszki, rozsławionym głównie przez dzieło Jean Henri Fabre’a. W istocie modliszki niezwykle rzadko uciekają się do takiego sposobu zaspokajania apetytu (zaledwie od 5 – 20 % przypadków). I nie dzieje się to, jak sugeruje Caillois, by utrzymać frykcyjne ruchy samca. Złożenie 200 jaj i pokrycie ich specjalną substancją, odporną na mrozy i wilgoć, to ogromny wydatek energetyczny, któremu samica z trudem umie sprostać – stąd w warunkach depriwacji pokarmowej oraz nieostrożności samca (czyli gdy podejdzie do partnerki od przodu lub nie ucieknie w porę) samica modliszki ucieka się do takiego sposobu uzupełnienia protein, niezbędnych do wydania na świat potomstwa. Warto jednak dodać, że bardzo wygłodzone samice są w stanie także oszukiwać samców – wysyłają one feromony, świadczące fałszywie o tym, że są w trakcie jajczkowania, aby zwabić i pożreć samca, nie odbywszy z nim stosunku seksualnego. Wydatek energetyczny potrzebny do wyprodukowania takiego koktajlu zapachowego jest duży, ale może się zwrócić z nawiązką głodnemu owadowi – spożycie samca poprawia wydolność ciała samicy o 33 procent, a jej płodność o około 40 procent. Por. Katherine L. Barry Gregory I. Holwell Marie E. Herberstein, *Female praying mantids use sexual cannibalism as a foraging strategy to increase fecundity*, „Behavioral Ecology”, Volume 19, Issue 4, 1 July 2008, s. 710–715, dostęp online pod adresem WWW: <https://academic.oup.com/beheco/article/19/4/710/201821>.

afektywnego „ukąszenia”, którego doznaje osoba przy zetknięciu się z modliszką. Później owe wyobrażenia przechodzą przez sito społecznej selekcji, tworząc regularne sieci mitów, opowieści, legend miejskich czy baśni – i je właśnie z zapalem zestawia Caillois, wzorem dawnych gabinetowych antropologów budując kolekcję wierzeń oraz rozmaitych przekonań i zwyczajów, których ośrodkiem była modliszka.

Lecz dopełnieniem owej specyfiki kognitywnego obrazu modliszki w ludzkich umysłach jest wpisanie jej „naturalnych” (lecz jakże mocno zmitologizowanych!) zachowań w mechanizm projekcji, wiążący w zgubną dla mężczyzn triadę apetytu, pożądania seksualnego i popędu ku śmierci. Uwidacznia się ona w pełni w takich motywach jak *vagina dentata* czy sprowadzająca śmierć na swoich partnerów seksualnych pełna trucizn *Gift Madchen*. I choć owa kognitywna mapa wyobrażeń przypisywanych *mantis religiosa* jest mocno uwarunkowana kulturowo i wcale nie powszechnie powiela wizerunek utrwalonej przez epokę fin de siècle`u zabójczej modliszki (dość powiedzieć, że wspomniany Caegn-modliszka, stwórcze bóstwo Khoi Khoi jest... płci męskiej) – trudno zaprzeczyć generalnej tezie Cailloisa. Jest nią fakt ewokowania przez niektóre szczególnie wyraziste dla nas elementy natury – w tym wypadku przez szczególny gatunek owada – ludzkiej potrzeby mitotwórczej, układającej obserwowane fakty przyrodnicze w opowieści o nas samych. Potrzebę fabulacji Caillois zestawia z właściwym zwierzętom instynktem – tak jak modliszka działa instynktownie, żywiąc się partnerem podczas kopulacji, aby umożliwić wydanie i przetrwanie potomstwa oraz transfer genów, człowiek tka mityczną opowieść o dominującej „kobiecie-modliszce”, praprzodka tworzącym świat czy zyskującym pożywienie (kto zetknął się z żarłocznością modliszki oraz jej niezwykłymi zdolnościami łowieckimi i mimetycznymi, dopowiada francuski eseista, ten doskonale zrozumie ten aspekt imaginarium związanym z przedstawicielkami gatunku *mantis religiosa*). Często też następuje sprzężenie zwrotne między tymi rejonami – tak jak w okresie modernizmu, gdy obserwacje przyrodnicze (oraz ich opisy, tak jak w wypadku spopularyzowanego przez Jeana Henri Fabre`a życia owadów, w tym obyczajów modliszek) wpłynęły na ugruntowanie się mitu „kobiety fatalnej”, która zaczęła być z tym owadem utożsamiana.

Celem tej pracy jest właśnie odtworzenie takiej kognitywnej mapy owadów, kształtującej się w ludzkim umyśle przy zetknięciu ze światem natury (oraz jego symulakrami, także tymi obecnymi w kulturze popularnej). Caillois mówił tu o swoistej „mitologii *in statu nascendi*”, kształtującej się w pojedynczym umyśle pod wpływem silnych impulsów ze strony obserwowanych elementów świata natury – tu: owadów. Mapa

ta następnie – wskutek działania funkcji fabulacyjnej oraz presji społecznej, wybierającej i utrwalającej jedynie niektóre wątki – wchodzi w skład mitów i opowieści (memów oraz mempleksów). Później owa kognitywna mapa będzie ponownie współkształtowana przez te mity, opowieści i wyobrażenia, które przeszły przez sito selekcji społecznej – ma tu miejsce opisywane już w wypadku modliszki sprzężenie zwrotne. Inny obraz mentalny będzie udziałem pojedynczych stworzeń, wyglądających jak drapieżne maszyny szpiegowskie rodem z *Abaratu Clive'a Barkera* i *Złotego kompasu* Philipa Pullmana, inny w wypadku stworzeń solarnych (biedronka, pszczoły), inny – w wypadku lunarnych (ćmy, motyle w rodzaju zmierzchnicy trupiej główki), inny zaś w wypadku roju owadów. Obrazowanie tego ostatniego zostało poddane analizie przy okazji rozważań nad Pyłem w trylogii Philipa Pullmana, a jego kolejną odsłonę odnajdziemy w *Matriksie* rodzeństwa Wachowskich.

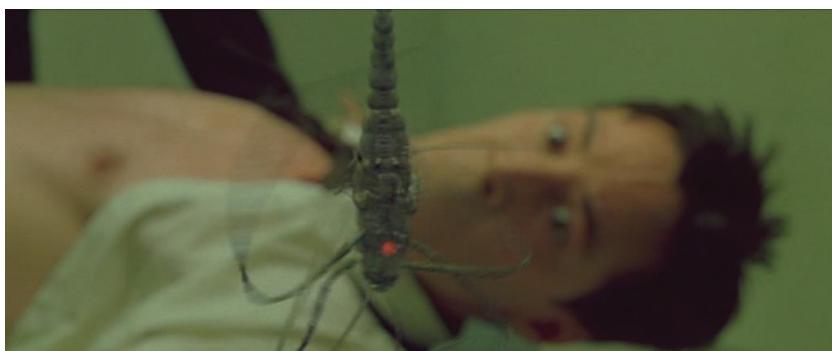
## **6.2. Technologia jako robal-pasożyt, a zarazem rój nieskończonych możliwości.**

### **Uwagi o filmie *Matrix* rodzeństwa Wachowskich**

Zdecydowanie jednego z najbardziej „diabelskich” robaków-szpiegów mogliśmy zobaczyć w filmie, który stał się zgodnie ze swoim tytułem matrycą zbiorowej wyobraźni – w produkcji *Matrix* rodzeństwa Wachowskich z 1999 roku. Przypomnijmy krótko, w jakich okolicznościach ów owad się pojawia: zostaje wszczepiony głównemu bohaterowi, Neo, w momencie, gdy nie zdecydował się on na ryzykowną ucieczkę przed przedstawicielami „bezdusznych maszyn” (agentami nazwiskiem Smith). Cała późniejsza sekwencja zdaje się być rodzajem karmicznej „kary” czy też po prostu ponurą konsekwencją wyborów hakera.

Mimo zaufania, jakim obdarzył nowych przyjaciół, nie zdecydował się on bowiem na konsekwentne podążanie za wskazówkami Morfeusza – nie potrafił się przełamać i skoczyć z dachu, a wycofanie się na powrót do świata korporacyjnych „zagródek” kończy się złapaniem „pana Andersona” przez siły nieprzyjaciela. Już na początku filmu jego twórcy sugerują jasno: przeciwnik jest mocny i dysponuje nieskończonymi rezerwami oraz arsenałem broni. Jeśli chcesz się mu przeciwstawić, musisz to zrobić, mobilizując wszystkie swoje siły i będąc gotowym na wszystko, inaczej wpadniesz w sidła bezdusznych, opresyjnych maszyn, a one nie cofną się przed niczym. Kiedy więc siły „rebeliantów”, walczących po stronie odzyskania świadomości przez zdominowaną ludzkość, odbijają protagonistę z rąk agentów Matriksa, muszą najpierw pozbyć się z jego ciała pluskwy.

Najpierw jednak rzeczony owadzi szpieg musi zostać zaimplementowany w ciele „pana Andersona” (jak uparcie zwraca się do hakera Neo agent Smith, sytuując go jednocześnie po stronie fałszywej rzeczywistości Matriksa). Dzieje się to według scenariusza znanego z mrozących krew w żyłach horrorów – najpierw protagonista zostaje pozbawiony możliwości krzyku poprzez widowiskowe pozbawienie go ust przez agenta Smitha, który zdaje się mieć nad rzeczywistością władzę niemal magiczną. Nie sposób nie zauważyć tu nawiązania do klasycznego opowiadania science fiction, w którym po raz pierwszy pojawia się motyw świadomego robota, opanowanego rządzą władzy. Chodzi o nowelę *I Have No Mouth and I Must Scream* (ang. „Nie mam ust, a muszę krzyczeć”) autorstwa Harlana Ellisona z 1967 roku<sup>57</sup> oraz późniejszą grę komputerową pod tym samym tytułem, do dziś mającą w kręgach graczy status „kultowej”. Występuje w niej komputer pod nazwą AM – skrót od „Allied Mastercomputer”, ale także od angielskiej formy „ja jestem” (*I am*), jak w angielskim tłumaczeniu kartezjańskiej maksymy *cogito ergo sum*<sup>58</sup>. Co istotne dla fabuły samego Matriksa oraz rozważanych w tej pracy problemów, AM czerpie radość z torturowania symulowanych istot ludzkich (analogicznie do maszyn oraz ich programów-agentów z filmu rodzeństwa Wachowskich).



Ilustracja 2.6.11. „Pluskwa” – mechaniczny szpieg – wszczepiona głównemu bohaterowi filmu „Matrix” przez agenta Smitha. Bohater „nie ma ust, choć musi krzyczeć”, ale jego przerażone spojrzenie ujęte w filmowym ujęciu wykorzystującym głębię ostrości jest wystarczająco wymowne

Źródło: Gregory Wing, *Forecasting the Future of IT Is Scary. What the future of the Cloud and IT in general could look like*, „Biotech News Journal”, nr 12, 2013, opublikowany 18 grudnia 2013, artykuł dostępny pod adresem internetowym: <http://biotech.ulitzer.com/node/2902110>, dostęp 9 grudnia 2016

Jednak siła wizualnej mocy, z jaką *Matrix* wdarł się w popkulturę, by jako nowy mempleks zmienić ją na zawsze, nie zasadza się jedynie (i nawet nie głównie) na czerpaniu z dorobku najlepszych dzieł dotychczasowej *science fiction* czy splatania w swoim

<sup>57</sup> Harlan Ellison, *Nie mam ust, a muszę krzyczeć*, [w:] tegoż, *Ptak śmierci. Najlepsze opowiadania*, przeł. Jacek Manicki, Wydawnictwo Solaris, Olsztyn 2002, s. 72 – 85.

<sup>58</sup> Por. na ten temat szerzej Robert James Sawyer, *Sztuczna inteligencja, science fiction i Matrix*, [w:] *Matrix – wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia w Matriksie*, red. Glenn Yeffeth, przeł. Wojciech Derechowski, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2003, s. 53 – 66.

intertekstualnym ciele nawiązań do rozmaitych systemów filozoficznych, etycznych czy estetycznych<sup>59</sup>. Jego siła płynie przede wszystkim z mocy głównej diagnozy, jaką stawia to „kultowe” dzieło, a która zdążyła już mocno zakorzenić się zarówno w języku, jak i w innych systemach symbolicznych. Brzmi ona następująco: świat, w jakim żyjemy, jest właśnie „Matriksem”, sztuczną rzeczywistością, budowaną w znacznej mierze przez technologię, która przekonuje nas, że dzięki niej wspaniale się bawimy, lepiej i efektywniej pracujemy, a w istocie pasożytuje ona brutalnie na naszych zasobach, czyniąc jednocześnie nasze życie bez niej – niemożliwym. Innym sposobem jej wyrażenia jest ten: to nam często wydaje się, że programujemy technologię, a w istocie to ona bardzo silnie programuje nas – i w jej interesie leży, żebyśmy sądzili odwrotnie.

Co istotne, wpisanie tak ujętej technologii w imaginarium kultury popularnej czy wręcz kolektywnych archetypów, jak rzecz ująłby Carl Gustav Jung, dzieje się dzięki chwytowi, który w nieco inny sposób zastosował Stanisław Lem, konstruując mikrobotyczny żywioł w powieści *Niezwykły*. Chodzi mianowicie o przedstawienie maszyn zawiadujących Matriksem, jego agentów oraz samej tkanki tej cyfrowej rzeczywistości właśnie na podobieństwo przejętych z folkloru „robaków”. Zadaniem takiego sposobu obrazowania jest wskazanie na demoniczny oraz pasożytniczy charakter technologii, złowroziej i żywiącej się energią ludzkich ciał i umysłów<sup>60</sup>. Twórcy filmu *Matrix* wykorzystują więc zakorzenione w folklorze (nie tylko europejskim, ale także np. japońskim, który był istotną inspiracją dla rodzeństwa Wachowskich) przekonanie o robakach jako uosobionych siłach demonicznych, związanych z wrogimi mocami chtonicznymi. Ich głównym zadaniem jest szkodenie człowiekowi, m.in. poprzez wnikanie w głąb jego ciała, by tam mogły podejmować potajemnie swą niszczycielską działalność, wysysać energię

---

<sup>59</sup> Na temat powyższych nawiązań por. choćby publikację *Matrix – wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia w Matriksie*, dz. cyt.

<sup>60</sup> Jak konkluduje Robert James Sawyer, powołując się na ustalenia matematyka Rogera Penrose’a dotyczące rozwoju AI zawarte w jego rozprawie *Nowy umysł cesarza*, sztuczna inteligencja w filmie *Matrix* nie potrzebuje w istocie ludzkich ciał (energię jako biologiczne baterie zapewniałyby maszynom dużo mniejszym kosztem zwierzęta, np. krowy). W istocie owadopodobne maszyny żerują w filmie Wachowskich na ludzkich umysłach oraz ich prawdziwej mocy – świadomości. Według niektórych interpretacji mechaniki kwantowej, rzeczywistość zyskuje kształt jedynie na mocy obserwacji przez wyróżnionych obserwatorów (bez niej istniałaby tylko superpozycja prawdopodobieństw) – a więc *Matrix*, aby zachować kształt, istnieć – potrzebuje cechy ludzkiej: prawdziwej świadomości, która (jak uważa Penrose) będzie nie do odtworzenia w cyfrowym komputerze, niezależnie od jego złożoności, przynajmniej takim opartym na dzisiejszych maszynach (a z takimi mamy do czynienia w filmie Wachowskich). Natomiast metafora „biologicznej baterii” wydała się twórcom bardziej czytelna niż trudna do wyłożenia „moc umysłów”, dlatego właśnie ona znalazła się w filmie. Por. Robert J. Sawyer, *Sztuczna inteligencja, science fiction i Matrix*, [w:] *Matrix – wybierz czerwoną pigułkę...*, dz. cyt., s. 62 – 64.

niczym zmora („mora”, „ćma”) lub zarażać oraz pożerać od środka jak niosące chorobę „robaki”.

Scena z zaszczepieniem Neo mechanicznego szpiega pokazuje jeden biegun tej stylizacji. Bowiem mimo nienagannego stroju i pozornej uprzejmości agent Smith ujawnia swe demoniczne oblicze właśnie dzięki ohydному robalowi-szpiegowi, który odtąd będzie gnieździł się w ciele pozbawionego na czas tortury ust Neo. Scena ta uruchamia jednocześnie w widzu fantazmat drążenia ludzkiego ciała przez owady, oddany świetnie ludowym przysłowiem „rychlej by wytrwał, kiedy by mu chrząszcza przez nos puszczano”<sup>61</sup>. Jednocześnie mamy tu do czynienia z częstą u rodzeństwa Wachowskich sceną uprzedmiotowienia ofiary, której oprawcy działają na pozór w majestacie prawa, poddając bohatera (z którym sympatyzuje widz) quasi-medycznym procedurom, przypominającym bardziej tortury. Zgodnie z diagnozą Michela Foucault wyrażoną w *Narodzinach kliniki*, owe praktyki mają na celu nie tyle poprawę kondycji bohatera, lecz raczej sprawowanie nad nim całkowitej i nieodwołalnej, popartej zimną przemocą kontroli, przy użyciu definiowanych przez władzę na nowo pojęć „zdrowia” i „choroby”<sup>62</sup>.

Sam owad-szpieg wszczepiony Neo przez agenta Smitha jest skonstruowany na podobnej zasadzie, jak jego analogon z powieści Clive’a Barkera *Abarat*. Na jego demoniczność wskazują liczne, cienkie i bardzo ruchliwe odnóża, przypominające metalowe bicze, oraz jarzące się czerwienią oczy, odkrywające złowrogą naturę szpiega (ilustracja 61.). Jego budowa jest także wydłużona i silnie segmentowa (długi ogon to także cecha demoniczna, bliska węzowym „robakom”, głównym wrogom przechodzącego inicjację bohatera w baśniach czy eposach), lecz od potwora z *Abaratu* odróżnia go mniejszy rozmiar oraz zdecydowanie bardziej mechaniczny charakter. Owe różnice wynikają z tego, że robal-szpieg w *Matriksie* nie jest zagrożeniem, które atakuje z zewnątrz, lecz jego złowrogość zasadza się na tym, że będzie drążył ciało hakera od środka, zarażając je jednocześnie swoją obecnością. W ten paradoksalny sposób ożywa tu ów wanitatywny topos „robaka w bujnym kwiecie” czy też lęgnącego się w pięknym, idealnym na pozór jabłku, symbolu erotyzmu i witalności:

<sup>61</sup> Józef Konopka, *Polskie przysłowia, przypowieści i różne wyrażenia przysłowiowe*, dz. cyt., s. 81.

<sup>62</sup> Michel Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR Warszawa 1999. Por. szeroko na temat relacji między praktykami medykalizacji ujętymi jako praktyki władzy: Ewa Bińczyk, *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucault: praktyki medykalizacji jako praktyki władzy*, [w:] *W stronę socjologii zdrowia*, red. Włodzimierz Piątkowski i Anna Titek, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 181 – 195.



Tak też piękne jabłko  
 Ohydneho robaka kryje pod gładką skórą<sup>63</sup>.  
 Giambattista Marino, *La Sampogna*

Jak analizuje ów wątek robaka tuczącego się nieskazitelnym ciałem słodkiego jabłka (bliski toposowi *Et in Arcadia ego*) Piero Camporesi, jako owoc oddany Afrodycie było ono symbolem *vis generatrix* (siły rozrodczej) roślin i zwierząt. Lecz mógł on przemienić się w złowieszcze ostrzeżenie, żałobny znak rozkładu kobiecej urody, przeżartej przez podstępного robaka, niewidoczną chorobę, „ohydłą i robaczywą dolegliwość<sup>64</sup>”. Robak – narzędzie czasu i śmierci – niszczył kształty, powodował rozpad członków, zabijając swoim oślizgłym pocałunkiem kobietę-jabłko.

Neo, jako postać androgyniczna, jest tu raczej uosobieniem twórczych sił całego ludzkiego rodzaju, drażnionego od środka i blokowanego w rozwoju przez demoniczne siły władające Matriksem. Jednocześnie owad-szpieg zdaje się niepostrzeżenie infekować bohatera, zarażać to, co biologiczne, technologicznym „ukąszeniem”, zdaje się „kazić” czyste ciało bohatera-ofiary. Jednocześnie scena bolesnego, pełnego przemocy wszczepienia mechanicznego owada staje się *pars pro toto* fabuły całego filmu, ukazującą jak w soczewce mimowolne uwikłanie bohatera w sztuczny świat Matriksa, który zawsze znajdzie sposób, by zatopić w nim swe żądło. Jak pisze Gregory Wing<sup>65</sup>, w dzisiejszej debacie na temat zagrożenia prywatności w cyfrowym świecie, gdzie niemal każdy jest podłączony do sieci, często na szereg różnych sposobów, elektroniczny robak śledzący każdy ruch Neo ma więcej wspólnego z rzeczywistością niż z fantastyką<sup>66</sup>. A upowszechnienie się nanotechnologii, powoli opuszczającej mury laboratoriów, raczej zagrożenie permanentną inwigilacją zwiększy.

Neo zdoła pozbyć się zaimplementowanego „robala” dopiero, gdy odrodzi się jako „nowy człowiek” (pamiętna scena przebudzenia w wodzie, wśród diod odbudowujących jego mięśnie – „Nigdy ich nie używałeś”, dopowiada Morfeusz), wśród członków załogi „Nabuchonodozora”. Od tej pory rozpocznie regularną walkę z demonicznymi maszynami, które w finale będą oblegać ostatnią twierdzę wolnych ludzi – Zion (Syjon). I choć owe

<sup>63</sup> Giambattista Marino, *Fujarka (La Sampogna)*, cyt. za: Piero Camporesi, *Hieroglif rozkoszy*, [w:] tegoż, *Laboratoria zmysłów*, przeł. Joanna Ugniewska, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 22.

<sup>64</sup> Piero Camporesi, *Hieroglif rozkoszy*, dz. cyt., s. 23.

<sup>65</sup> Gregory Wing, *Forecasting the Future of IT Is Scary. What the future of the Cloud and IT in general could look like*, „Biotech News Journal”, nr 12, 2013, opublikowany 18 grudnia 2013, artykuł dostępny pod adresem internetowym: <http://biotech.ulitzer.com/node/2902110>, dostęp 9 grudnia 2016.

<sup>66</sup> Por. tamże.

zabójcze sentinele<sup>67</sup> wyglądają jak mechaniczne kałamarnice (por. ilustracja 2.6.12.), za co doczekały się wśród filmowego „ruchu oporu” oraz fanów przydomka *squiddy* (ang. „kałamarniczka”<sup>68</sup>) – ale dokonując zmasowanego ataku, zachowują się one jak klasyczny owadzi rój.



Ilustracja 2.6.12. Rój robotów-zabójców (ang. *sentinels*), patrolujących przestrzeń wokół Zionu (Syjonu) w poszukiwaniu statków „rebeliantów” z wolnego miasta; ilustracja pokazuje rój atakujący ludzkie wojska podczas ostatecznego starcia z maszynami oblegającymi schronienie „wolnych ludzi” w trzeciej części filmowej trylogii: *Matrix: Rewolucje*, 2003.

Źródło: <http://todayv4.deviantart.com/art/swarm2d-277668878>, dostęp 25 grudnia 2016

Oczywiście jest to rój złowrogi i zorientowany na całkowite zniszczenie ludzkiego przeciwnika, a skoncentrowane cechy zwierzęce, demoniczne i mechaniczne (łącznie się wdzięcznie w postaci ohydneho, ruchliwego, obdarzonego nadnaturalnymi rozmiarami „robala”) służą pełnemu odhumanizowaniu wroga, którego można odtąd bez oporów moralnych po prostu likwidować.

Taki chwyt stosowano dotąd w dziesiątkach filmów zrealizowanych w konwencji science-fiction, w których kosmiczny wróg „dzielnych amerykańskich chłopców” był przedstawiany właśnie jako zbiorowisko potwornych, zdegenerowanych „robali”, by wymienić tu choćby *Dzień niepodległości* (*Independence day* z 1996 roku, reż. Roland Emmerich) czy *Żołnierze kosmosu* (*Starship troopers* z 1997 roku w reżyserii Paula Verhoevena). Zwłaszcza to ostatnie dzieło, oparte na powieści Roberta Heinleina<sup>69</sup>, balansuje na granicy fascynacji militarzami i „kosmiczną nawałanką” oraz chęcią skolonizowania

<sup>67</sup> W ten sposób określa się w trylogii rodzeństwa Wachowskich różne typy wrogich ludziom maszyn.

<sup>68</sup> W slangu to określenie oznacza także atrakcyjną dziewczynę, czyli „niezły kasek” dla męskiego „rekina”-adoratora. Por. definicję słowa *squiddy* w serwisie Urban Dictionary, zawierającym tłumaczenia wyrazów slangowych, źródło: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=squiddy>, dostęp 15 lutego 2017. To żartobliwe określenie odwołuje się także do „polowań” załogi Nabuchonodozora na mechaniczne „kałamarniczki”, patrolujących teren.

<sup>69</sup> Robert Heinlein, *Żołnierze kosmosu*, tłum. Piotr Ogorzałek, Wydawnictwo Solaris, Warszawa 2008.

kosmosu, której na drodze człowiekowi stają dopiero zaawansowane pod względem wojskowym „pluskwo-robale”. Z drugiej strony powieść zaś nie ucieka od refleksji nad okrucieństwem wojny, sprawnością propagandy produkującej zarówno uproszczony obraz innego, jak i gotowych do jego natychmiastowego unicestwienia żołnierzy-maszynki. Któż bowiem, będąc amerykańskim żołnierzem *marines*, nie chciałby wykazać się brawurą i rozładować nadmiar testosteronu, „rozwalając” ze swej broni jak największą liczbę pluskworobali<sup>70</sup>?

Z tych tradycji – walki z robalami jako modelowymi obcymi oraz z przedstawień japońskich demonicznych istot zwanych Yokai – czerpią pełnymi garściami twórcy dwóch kolejnych części filmu *Matrix* w przedstawieniu owadopodobnych maszyn. Zapewne pozbawione wszelkiej ironii i subtelności korzystanie z tego utrwalonego w popkulturze motywu „nawalanki do obcych” przyczyniło się znacznie do oskarżeń filmów *Matrix: Reaktywacja* oraz *Rewolucje* (oba z 2003 roku) o wtórność, schematyzm i zaprzepaszczenie dziedzictwa pierwszej części cyklu, który właściwie już w momencie powstania obwołany został arcydziełem. Tego jednoznacznego, stereotypowego obrazu, powielającego wytarte klisze „bicia wroga”, nie pogłębia znanego fakt, że – jak dowiadujemy się z animowanych nowel ułożonych w cykl *Animatrix* (prezentujących kulisy wojny z maszynami) – to niegodziwe postępowanie ludzi wobec mechanicznych „braci” doprowadziło do przybrania przez te ostatnie strategii całkowitego podporządkowania sobie rodzaju ludzkiego i czerpania z niego energii.

Także agent Smith, z lubością używający owadów-szpiegów, sam w istocie jest w pewnym sensie takim cyfrowym „robactwem”. Jak zostało wspomniane, jego nienaganny wygląd i maniery w razie konieczności szybko obracają się w agresję i wymyślne niekiedy okrucieństwo. Na cechy demoniczne wskazują choćby skośne okulary przypominające fasetkowe, złowrogie oczy (nieco inaczej sprofilowane niż te, które noszą Neo oraz Trinity) czy zaciśnięte zęby, w których zdaje się miażdżyć swych wrogów. W pierwszej części jest on zresztą uosobieniem złowrogiej siły, którą dysponują zawiadujący Matriksem, niepokonaną przez nikogo, zdolną do najróżniejszych sztuczek (słynne unikanie naboii!)

---

<sup>70</sup> Zasygnalizowane w pracy wielokrotnie pojęcie „obcych” jako „robactwa”, związane z wspomnianym projektowaniem cech negatywnych danej grupy na Antygrupę oraz odhumanizowaniem jej w imię usprawiedliwienia wrogości, wygnania czy niekiedy wręcz eksterminacji, jest tematem na osobną rozprawę. Tematyka ta – utożsamiająca Antygrupę z robactwem, które należy wytępić, bez szkody na sumieniu – została przebadana w odniesieniu do Żydów (oprócz cytowanych prac Tokarskiej-Bakir por. także Jerzy Jastrzębski, *Żyd jako „obcy” i jako „swój” w kulturze wsi polskiej XIX wieku*, „Literatura Ludowa”, t. 33, 1989, s. 4 – 6 oraz Alina Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, wyd. 3 zmienione, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005).

maszyną do zabijania. Agent Smith jest też na podobieństwo ludowych demonów metamorficzny i zwodniczy (potrafi przybrać wygląd dowolnej osoby), jest także zdolny do takich działań „magicznych” jak przenikanie przez ściany. Nic dziwnego, że główny test Neo na wybawiciela ludzkości rozgrywa się właśnie jako pojedynek na śmierć i życie z agentem Smithem.

Ale to, co najsilniej łączy postać agenta Smitha ze sferą robactwa, jest jego plenność – oczywiście bardziej cyfrowej niż biologicznej natury. Agent jako wirus Matriksa może się bowiem dowolnie namnażać, a jego doskonale cyfrowe kopie niczym wrogi rój natrętnych owadów raz po raz atakują głównego bohatera, będąc smutnym dowodem na widoczne wyczerpanie się pomysłów u twórców filmowej trylogii. Stopniowo bowiem postać agenta Smitha, archetypicznie uosabiającego wirtualną złowrogą moc Matriksa (mającą jednak całkiem rzeczywiste skutki!), staje się raczej uporczywą muchą, dręczącą zarówno coraz bardziej znudzonego kolejnymi walkami Neo, jak i samych fanów serii. Dla nich bowiem ta „precesja symulaków” w wykonaniu panów Smith nie wnosi niczego nowego ani do fabularnego, ani poznawczego czy nawet rozrywkowego aspektu filmu.

Metafora owadziego żywiołu, zdolnego zarówno niszczyć, jak i tworzyć, ma w Matriksie zastosowanie znacznie szersze niż jedynie wskazanie na demoniczny aspekt rządzącej światem technologii. Sama tkanka wirtualnej rzeczywistości, która w sytuacji, gdy użytkownik jest podłączony do sieci, łądzi iluzją najpiękniejszych barw, smaków, zapachów i innych pojęć, takie wrażenie robiących na Cypherze, okazuje się w istocie rojem ruchliwych, zielonych rzędów cyfr. Owe zapisy numeryczne – wczytane w superkomputerze, do którego podłączeni są ludzie – zamieniają w się w gotowy program, czyli doświadczaną zmysłami rzeczywistość (w filmie w sposób realistyczny odwzorowuje ona tę, którą w roku 1999 znaleźliśmy z własnego doświadczenia). Twórcy nawiązują tu wyraźnie do hinduskiej koncepcji *mayi*, ale także do jej wariacji, zakorzenionych głęboko w kulturze europejskiej. Strugi zielonych cyfr są tu bowiem odpowiednikiem owej „spodniej strony dywanu” romantyków, którą postrzegamy jako zbiór poplątanych supełków, nie mogąc dostrzec pięknego wzoru, który jest widoczny „po drugiej stronie”<sup>71</sup>. Niemożliwość dostrzeżenia wzoru tu i teraz jest spowodowana defektem naszego ograniczonego sposobu postrzegania,

---

<sup>71</sup> Juliusz Słowacki, *Listy*, s. 323. Rzecz jasna, Słowacki za stronę pełną poplątania uważa „tu i teraz”, a rzeczywistość wieczna, znajdująca się „po drugiej stronie”, to domena porządku i harmonii. Owe intuicje są zbieżne choćby z głównymi założeniami teorii chaosu, wedle której postrzegany przez nas chaos (w popkulturze znany jako „efekt motyla”) wynika z niedostatecznej mocy obliczeniowej, jaką dysponujemy – gdybyśmy potrafili powiązać wszystkie elementy i dostrzec wszystkie współzależności między nimi, świat objawiłby jako uporządkowany na wyższym poziomie.

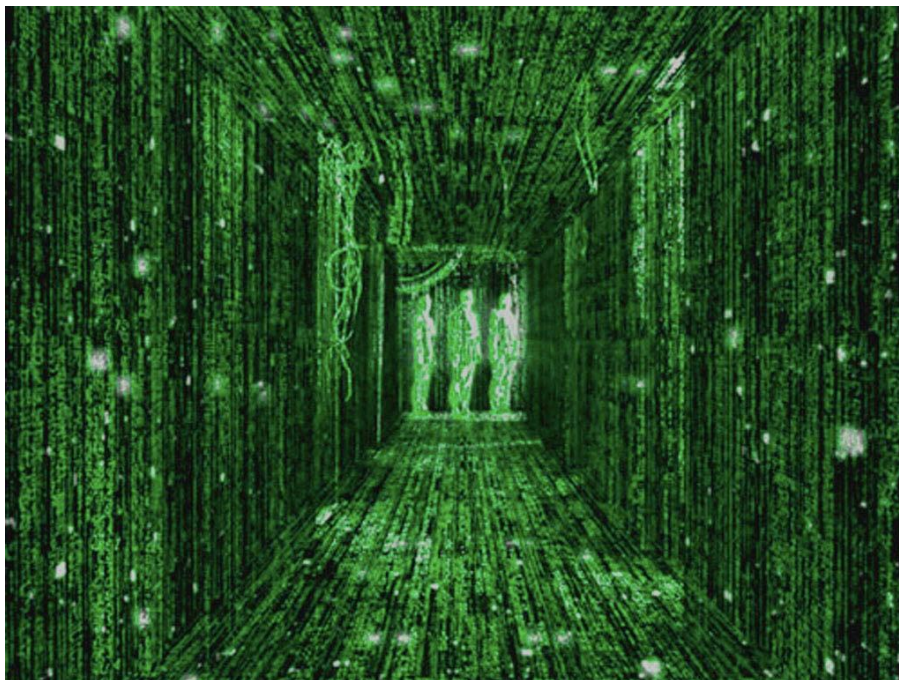
bo zgodnie z myślą Williama Blake'a, obecną również w obrazowaniu Pyłu u Philipa Pulmana – gdyby otworzyć wrota percepcji, rzeczy ukazałyby się takie, jakie są w istocie, czyli nieskończone.

Jednak ów zielonkawy, świetlisty liczbowy żywioł został pokazany w filmie rodzeństwa Wachowskich jako coś więcej niż pozbawione wyrazu, zimne cyfry, operujące wyłącznie językiem matematycznej analizy, bezduszne liczbowe ciągi, tworzące kod, który program Matriksa wczytuje i przekazuje za pośrednictwem maszyn wprost do mózgów ubezwłasnowolnionych ludzi. Widać to najdobitniej w scenie iluminacji, której dostępuje Neo w momencie, gdy udało mu się przeniknąć istotę Matriksa i pokonać agenta na jego własnym polu.

Wówczas Matrix pokazuje mu, „jaki jest naprawdę – nieskończony”, a przed oczyma Neo rozkwita nieograniczona potencjalność żywiołu świetlistych, zielonych cyfr, które nie przypominają już abstrakcyjnego kodu maszynowego, lecz raczej rojowisko lotnych pseudoowadów, pełnych życia drobin, zdolnych mocą emergentnego łączenia się ze sobą utworzyć dowolny kształt (ilustracja 2.6.13). Cyfry są w ciągłym ruchu, dynamicznie kształtując ośnowę matriksowej rzeczywistości, pulsują przy tym błyskami światła powstającymi najprawdopodobniej wskutek ładowania danych i przechodzenia przez nie impulsów elektromagnetycznych. Przy czym w najjaśniejsze zgrupowania cyfrowe „robaczki” zbierają się, tworząc istoty żywe, a zwłaszcza ludzi – czy też ich wirtualne reprezentacje. Widać tu wyraźnie (podobnie w kolejnych częściach, kiedy bardziej znaczący bohaterowie mają w czarno-zielonym cyfrowym świecie odmienne barwy i świecą jaśniejszym światłem od pozostałych), że twórcy filmowej trylogii chcieli pokazać głębszą strukturę cyfrowej rzeczywistości, posługując się metaforą, bliską romantycznej diagnozie „spodniej strony dywanu” w cyfrowej odsłonie, atrakcyjnej dla odbiorcy kultury popularnej.

„Baza” obserwowanej przez nas rzeczywistości zostaje więc zobrazowana poprzez nieskończony rój obdarzonych życiem (mechanicznym? quasi-biologicznym? metafizycznym? boskim?) cyfr-drobinek, które swoją ruchliwą obecnością ciągle na nowo się konfigurują, tworząc tym samym rzeczywistość – a wszystko to na oczach widzów. W ten sposób *Matrix* wizualizuje i metaforyzuje nie tylko nasze coraz głębsze uzależnienie od technologii, zwłaszcza cyfrowych i elektronicznych, ale i jej postrzeganie – gdyż zgodnie

z prawami sformułowanymi swego czasu przez Arthura C. Clarke'a, jest ona na tyle zaawansowana, że nie różni się w swym działaniu od magii<sup>72</sup>.



Ilustracja 2.6.13. Iluminacja Neo – Matrix objawia mu swoją naturę. Tworzy ją rojowisko błyszczących, zielonych cyfr, zachowujących się jak owady, emergentnie wyłaniające z siebie kolejne struktury, które „po drugiej stronie” tworzą w wirtualnej rzeczywistości „prawdziwe” byty.

Źródło: <http://experiment627movies.blogspot.com/2011/09/matrix.html>, dostęp 25 grudnia 2017

Kiedy Neo przez otwarte „drzwi percepcji” wkracza do czarodziejskiego podskórnego świata Matriksa, widzi już wie, że Neo = One. Niedawny „pan Anderson” jest wybrańcem, który będzie w stanie zaważyć na losach wojny toczonej między maszynami a pragnącymi się wyrwać spod ich jarzma ludźmi. Zdołał także podporządkować sobie cyfrowy żywioł, posłuszny odtąd jego rozkazom niczym baśniowy rój pszczół czy kolonia mrówek<sup>73</sup> albo też garść pyłu<sup>74</sup>. W końcu jako pierwszy człowiek w historii w widowiskowej scenie pojedynku pokona wirusa fałszywego świata, agenta Smitha, dotąd uznanego za niezwyciężonego jako emanacja mocy samej cyfrowej „macierzy”. Lecz filmowa trylogia wcale nie rozstrzyga, czy

<sup>72</sup> Arthur Charles Clarke, *Hazards of Prophecy: The Failure of Imagination*, [w:] tegoż, *Profiles of the Future: An Enquiry into the Limits of the Possible*, Harper & Row, New York 1962, s. 14 oraz 21, cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem internetowym: [https://openlibrary.org/books/OL23778375M/Profiles\\_of\\_the\\_future](https://openlibrary.org/books/OL23778375M/Profiles_of_the_future), dostęp 12 maja 2012.

<sup>73</sup> Por. motyw wdzięcznych owadów jako donatorów umożliwiających inicjację sympatyzującemu z nimi bohaterowi oraz równocześnie jako środka magicznego w podrozdziale *Bajka ludowa według Stanisława Lema*.

<sup>74</sup> J. S. Ogden, *The Kingdom of Dust*, Chicago 1912, s. 16, cyt. za: Joseph Anthony Amato, *Dust. A History of the Small and the Invisible*, California University Press, Berkeley 2000, s. 19.



Neo był wybranącem, czy też raczej stał się nim w toku fabuły<sup>75</sup>, gdy podejmował kolejne trudne decyzje (ich wizualną reprezentacją jest wybór między niebieską pigułką, oznaczającą trwanie w ułudzie i utrzymywanie *status quo*, a czerwoną, która wiąże się z poznaniem prawdziwej natury bytu i podjęciem walki po stronie mieszkających w Zionie ludzi).

Niezależnie jednak, ku jakiej odpowiedzi – przeznaczenie czy wolna wola – będziemy się skłaniać w ocenie bohaterów filmu rodzeństwa Wachowskich, fabularna wskazówka jest jednoznaczna: wybranącem staje się ten, kto zdoła przeniknąć i okiełznać naturę Matriksa, ukazanego w formie zielonego żywiołu cyfr-owadów wirujących w czarnej pustce. Neo staje się więc programistą (czy też raczej hakerem) rzeczywistości – potrafi zobaczyć kod maszynowy, w którym została ona napisana, i dokonywać w nim zmian na bieżąco, co równa się *de facto* niemal omnipotencji w świecie Matriksa. Film rodzeństwa Wachowskich jest w swej strukturze głębokiej zbudowany na podobnej zasadzie jak ludowa bajka magiczna – jako zakończony powodzeniem scenariusz inicjacyjny głównego bohatera.

Stąd bierze się także pewna umowność fabuły *Matriksa* – zdobycie klucza do niemal magicznego wpływu na rzeczywistość przypomina podporządkowanie sobie roju cyfrowych owadów, które od tej pory będą posłusznie spełniać wolę bohatera. Neo na poziomie intuicyjnym ingeruje w struktury, w jakie układają się owadopodobne, poruszającego się po swych trajektoriach cyfry, a ich nowe układy skutkują zmianami w rzeczywistości Matriksa. Inicjacja bohatera kończy się nie tylko przeniknięciem bytu od strony poznawczej, ale i pragmatycznej. Odtąd możliwe staje się sterowanie pół-emergentnymi, pół zaprojektowanymi przez mechanicznych inżynierów procesami. Kluczem (i subtelnym programem, jaki proponują nam Wachowscy-społecznicy) do podmiotowości jest uchwycenie cyfrowego potencjału i przenieśnięcie go na własną modłę. Stawką, niczym w bajce ludowej, okazuje się pomyślnie dokończenie rytuału przejścia przez bohatera, który dorasta do roli prawdziwego herosa kulturowego. Zmiana społecznego statusu (z „pana Andersona” na „Neo”, wybranca) oznacza zmianę wektora sprawczości – już nie społeczność pomaga jednostce, lecz świadoma jednostka jest gotowa wziąć losy całej zbiorowości, wręcz całej ludzkości, jak to w pełnych rozmachu filmowych baśniach bywa, w swoje ręce.

Sam Matrix – choć z pozoru to jedynie jedno wielkie oszustwo, w dodatku będące narzędziem opresji na skalę planetarną, ma jednak ambiwalentne oblicze. Jego „spodnią stronę” stanowią bowiem będące na styku technologii i życia owadopodobne cyfry, na poły

<sup>75</sup> Stąd tak liczne dyskusje na temat przeznaczenia i wolnej woli w filmie rodzeństwa Wachowskich, por. Peter Joseph Boettke, *Ludzka wolność i czerwona pigułka*, [w:] *Matrix. Wybierz czerwoną pigułkę...*, dz. cyt., s. 159 – 172.

zaprogramowane, na polu tworzące własne, emergentne całości, które zdolny haker potrafi wszakże przywabić i zmusić do respektowania jego woli. Bo też ów cyframi podszyty Matrix przypomina w swoim działaniu funkcjonowanie samej kultury jako tego, co nakładamy jako strukturę naddaną na rzeczywistość i doświadczenie, a potem traktujemy jako coś oczywistego, naturalnego, czego umownej natury nie potrafimy już dostrzec. Film rodzeństwa Wachowskich nie tyle ma oczarować widza wizją świata zbudowanego ze świetlistego roju czystej programowalnej potencjalności, co wskazać na pewną interpretację otaczającego nas świata. Według niej nawet najsilniejsze i działające w ukryciu determinanty naszej egzystencji w świecie – uwikłanie w technologię, jej niezbędność w naszym życiu, przy jednoczesnym wskazaniu na jej pasożytniczy charakter – dają się podporządkować woli wystarczająco zdeterminowanej i świadomej jednostki czy też kolektywu. Wskazaniu tej ambiwalencji służy pojemna metafora quasi-owadziego, cyfrowego roju, w którego emergentne procesy można ingerować i pokierować nimi niczym mający wgląd w istotę rzeczywistości haker-wybraniec.

### 6.3. Mikroboty rządzą światem –

#### niedaleka przyszłość w animacji *Wielka Szóstka*

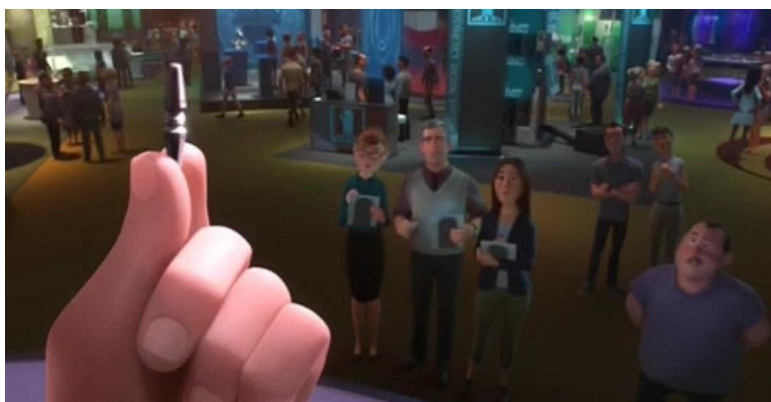
Analogiczne wyobrażenia – ustrukturyzowane zapewne także przez wpływ filmu *Matrix* i prezentowanej przezeń wizji rzeczywistości sprzęgniętej z technologią oraz stanowiącej pole działania emergentnych sił, do których można jednak odnaleźć klucz, by je sobie podporządkować – prezentuje nagrodzona Oskarem przez Amerykańską Akademię Filmową animacja pt. *Wielka szóstka* z 2014 roku<sup>76</sup>. Historia młodego wynalazcy Hiro, którego przed zejściem na złą drogę chroni troska okazywana przez starszego brata, Tadashiego, jest w istocie zarówno opowieścią o żałobie, jak i o miejscu oraz roli technologii w dzisiejszym świecie.

Film rozgrywa się w niedalekiej przyszłości, w fantastycznym mieście San Fransokyo, będącym urzekająco barwnym połączeniem San Francisco i Tokyo. Całość dzieła wytwórni Disneya jest przepojona mniej i bardziej subtelnymi ukłonami w stronę wielbicieli kultury japońskiej: produkcji *anime*, tamtejszego folkloru i związanych z nim wierzeń, specyficznej estetyki czy rozwiązań urbanistycznych. Gdy poznajemy głównego bohatera, młodzieńca Hiro

<sup>76</sup> *Wielka szóstka* (*Big Hero 6*), reż. Don Hall i Chris Williams, scen. Jordan Roberts, Robert L. Baird oraz Daniel Gerson, wyst. Scott Adsit, Ryan Potter, Daniel Henney, James Cromwell, Walt Disney Animation Studios, USA 2014.



jest klasycznym *bon vivantem*, marnującym swój talent inżynierski do konstruowania robotów, wykorzystywanych do walk w podejrzanych spelunkach. Choć udaje mu się wzbogacić na nielegalnych zakładach obstawianych podczas pojedynków robotów, budzi tym zrozumiały gniew miejscowego gangu. W końcu wydostaje się z kłopotów i zostaje zmotywowany przez starszego brata do wzięcia udziału w konkursie na innowacyjny wynalazek, w którym twórca najciekawszego rozwiązania wygrywa indeks w „nerdowni”, czyli odpowiedniku laboratorium w Massachusetts Institute of Technology. Bohater wówczas „wychodzi poza schemat” i projektuje niepozorne na pierwszy rzut oka mikroboty (pojedynczy egzemplarz prezentowany podczas konkursu jest widoczny na ilustracji 2.6.14.).

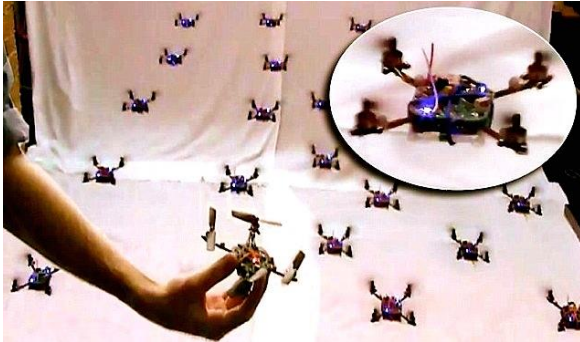


Ilustracja 2.6.14. Kadr z filmu „Big Hero 6”, na którym został przedstawiony wynalazek młodego genialnego wynalazcy, prezentowany właśnie publiczności – mikrobot

Źródło: Morgan Hartman, *New Year, New Me*, 7 stycznia 2016, tekst dostępny na stronie internetowej pod adresem: <http://www.mckenzie-towne-church.com/new-year-new-me/>, dostęp 25 grudnia 2016

Małeńkie, niezwykle proste w budowie mechanizmy są sterowane za pomocą neuroprzekaźnika w formie zakładanej na głowę opaski. Przypominają do złudzenia owadopodobne wyniki „robotycznej ewolucji” z powieści Stanisława Lema *Niezwykły* z 1963 roku czy też projektowane w dzisiejszych laboratoriach mikroboty szpiegujące lub medyczne. Prostota trójczłonowej konstrukcji mikrobotów z filmu *Wielka szóstka* łączy się z wytrzymałością i uniwersalnym zastosowaniem. Wprawione w ruch przez kierującego nimi człowieka wyposażonego w opaskę z neuroprzekaźnikiem – zachowują się one bowiem jak **posłuszny rój owadów**, zdolny do wytworzenia każdej konstrukcji pomyślanej przez władającego mikrobotami człowieka, niezwykle wytrzymałej wskutek działania siły elektromagnetycznej. Warto w tym miejscu dodać, że urządzenia, które widzimy na ekranie,

zostały zainspirowane faktycznymi kwadratowymi mikrourządzeniami zaprojektowanymi na uniwersytecie w Pennsylvanii, zdolnymi do synchronicznego lotu (ilustracja 2.6.15).



Ilustracja 2.6.15. Urządzenia *Nano Quadrorotors* zdolne do synchronicznego lotu oraz wykonywania ewolucji w powietrzu, szpiegowania oraz przekazywania informacji, wykonane w laboratorium GRASP przy Uniwersytecie w Pennsylvanii, które zainspirowały twórców *Wielkiej Szóstki* do zastąpienia płynu – mikrobotami

Źródło: Lisa Harvey, *What do drones and one of Alfred Hitchcock's best-ever movies have in common?*, artykuł zamieszczony 26 maja 2016 w serwisie Mathworks.com, dostępny pod adresem internetowym: <http://blogs.mathworks.com/headlines/2016/05/26/what-do-drones-and-one-of-alfred-hitchcocks-best-ever-movies-have-in-common/>, dostęp 28 lutego 2017

I znów, jak w filmie *Matrix*, mamy do czynienia z technologią, u której podstaw leży co prawda ludzki pomysł, ale która wyzwala się szybko spod władzy konstruktora, po czym zachowuje się raczej jak niepodległy żywioł owadów, raczej ignorujących ustalone przez ludzi granice niż respektujący słynne zasady Asimova<sup>77</sup> zbiór starannie zaprogramowanych robotów. W omawianej animacji kontrolującą technologię funkcję pełni opaska z neuroprzekaznikiem, sterująca rojem robotów. Dopóki tę opaskę ma na sobie Hiro, młody wynalazca, mikroboty wylatują ze swych pudełek niczym baśniowe roje gotowe śpieszyć na pomoc bohaterowi. Na jego rozkaz tworzą kolejne konstrukty, które tak zaimponowały widowni podczas pokazu wynalazków: przyjaźnie machającą dłoń, przestrzenne figury geometryczne, budynki, środki transportu czy wreszcie na koniec autoafirmatywny wizerunek ogromnego, kłaniającego się w pas publiczności mikrobota.

Zanim jednak maleńkie urządzenia utworzą uporządkowane całości, w charakterystycznej scenie opuszczają niepozorne pojemniki, w których zostały przywiezione. Wówczas ich podobieństwo do kolonii mechanicznych mrówek staje się oczywiste – roboty zostają przedstawione na kształt skłębionej masy owadów, ruszającej się

<sup>77</sup> Prawa Isaaca Asimova – sformułowane przez niego w opowiadaniu pt. *Zabawa w berka* z 1942 roku – stanowią swoisty zbiór dyrektyw etycznych dla robotów (z nacelną zasadą: „Robot nie może skrzywdzić człowieka, ani przez zaniechanie działania dopuścić, aby człowiek doznał krzywdy“ oraz towarzyszącym jej prawem absolutnego posłuszeństwa, chyba że stoi ono w sprzeczności z zasadą 1.).

z ziemi, z gniazda, by utworzyć zwarty, gotowy do akcji rój. Wtedy też dopiero wynalazek przykuwa uwagę zgromadzonej publiczności, która także zaczyna spontanicznie gromadzić się wokół bohatera i jego robotów, wykazując zachowania typowe dla samoczynnie tworzącego się wokół atraktora tym razem ludzkiego „roju”.

Podczas pożaru budynku, w którym odbywa się wystawa wynalazków, Hiro traci nie tylko mikroboty czy sterującą nimi opaskę, ale i brata, co skutecznie pozbawia go motywacji do jakichkolwiek działań, także tych związanych z projektowaniem czy rozwijaniem swoich wynalazków. W końcu, w trakcie trwania bolesnej żałoby młodego bohatera, jedno z zapomnianych mikrourządzeń doprowadza go do swoich mechanicznych pobratymców, zgromadzonych w podejrzanym magazynie. I znowu twórcy *Wielkiej szóstki* do wykreowania wizerunku odłączonego od grupy mikroбота wykorzystali znany z życia owadów tworzących kolonie mechanizm namierzania i rozpoznawania przez danego osobnika krewnych z jego gniazda (u mrówek rzecz odbywa się za pośrednictwem wyczuwanych na spore odległości feromonów<sup>78</sup>). W filmie, trzymany w szklanym pudełku niczym złapany owad, mikrobot – poruszany tajemniczą siłą, która okazuje się płynąć z neuroprzekąznika – kieruje młodego Hiro na ślad zamaskowanego złooczyńcy (ilustracja 2.6.16), który przejął władzę nad wynalazkiem.



Ilustracja 2.6.16. Kadr z filmu “Big Hero 6”, pokazujący negatywnego bohatera, który przejął kontrolę nad przekąznikiem neuronowym (ukrytym w masce przypominającą te używane w japońskim teatrze kabuki) oraz mikrobotami, powołując groźny, niszczycielski żywioł, w obrazowaniu którego twórcy filmu oddali hołd japońskiej anime spod znaku produkcji typu *Księżniczka Mononoke*

Źródło: <https://neverfeltbetter.wordpress.com/2015/02/13/review-big-hero-6/>, dostęp 25 grudnia 2016

<sup>78</sup> Por. Bert Hölldobler i Edward O. Wilson, *Podróż w krainę mrówek. Dzieje badań naukowych*, przeł. Jerzy Prószyński, Wydawnictwo Prószyński i Spółka, Warszawa 1998, s. 22 – 104.

Mechaniczny „owad” zdaje się ożywać po długim zimowym śnie, „wzywany” przez resztę swego roju; podobnie życie odradza się w samym pogrążonym dotąd w depresji, żałobie i bezruchu nastoletnim bohaterze. Analogicznie do powracających wraz z wiosną majowych żuków, „maików”, chrabąszczy czy jelonków rogaczy, utożsamianych w folklorze z siłami witalnymi samej przyrody, owadopodobne urządzenie powoduje powrót Hiro do życia, choć sam przecież mechanizm jest *de facto* martwy. W sposobie przedstawienia mikrobotów w animacji *Wielka szóstka* widać charakterystyczną dla folkloru oscylację znaczeń związanych z wyobrażeniami mechanizmów, biorących owady za model. Mikroboty bowiem jako wykonane ludzką ręką, a nie stworzone, znajdują się gdzieś pomiędzy materią nieożywioną a żywą, zdają się dysponować egzystencją nieco odmienną niż „naturalna”, biologiczna. Ich sposób istnienia jest bardziej fertyczny i niekiedy przypomina pracę niezmordowanych „mistrzów rozkładu” – robaków. Lecz drzemie w nich także emergentna siła witalna – dzięki niej mikrourządzenia są w stanie pobudzać ludzi do działania i być dla nich zwiastunem czy wręcz częścią „wiosny” oraz związanego z tą porą roku odrodzenia sił żywotnych.

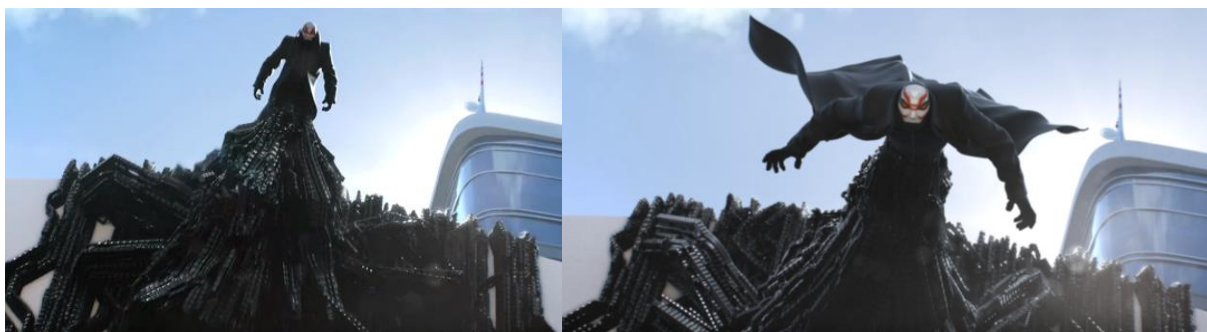
Ambiwalentny status mikrobotycznego żywiołu – choć zasygnalizowany już w scenie prezentacji, gdy jego obrazowanie przypominało rój posłusznych, ale jednak niepokojąco potężnych we wspólnym działaniu owadów – ujawnia się w pełni, gdy władzę nad nimi zyskuje ubrany w maskę z teatru kabuki tajemniczy złoczyńca. Zanim okaże się złamanym człowiekiem, który po stracie córki wyzyskuje mikroboty do celów własnej wendetty, stając się także przyczyną śmierci Tadashiego – jawi się on jako okrutny, potężny demon, władający mocą dawaną mu przez mikrobotyczny żywioł w stylu japońskich demonów *yokai*, które tak tłumnie zagościły w popkulturze<sup>79</sup>.

Mikroboty w rękach tej negatywnej postaci – z posłusznego budulca nowej cywilizacji, jakim były w rękach prezentującego je na wystawie Hiro – zmieniają się w mroczny żywioł, ekwiwalent magicznej mocy oraz projekcję morderczych pragnień

---

<sup>79</sup> Szerzej na temat obecności yokai w kulturze popularnej japońskiej i zachodniej por. Michael Dylan Foster, *Pandemonium and Parade. Japanese Monsters and the Culture of Yokai*, University of California Press, Oakland 2008. Foster pokazuje z jednej strony ewolucję wyobrażeń yokai od folklorystycznych demonów, znajdujących się na styku wyjaśnionego i tajemniczego, do bardziej humorystycznych, przeznaczonych także dla dzieci wyobrażeń, szeroko rozpowszechnionych w dzisiejszej Japonii w dziesiątkach zabawek, gadżetów, komiksów, animacji itp. Z drugiej strony, część przeznaczonych dla starszego odbiorcy tekstów kultury popularnej, które miały ogromny wpływ na zachodnich twórców (na czele z klasyczną już animacją *Księżniczka Mononoke* w reżyserii Hayao Miyazaki z 1997 roku, gdzie jap. *mononoke* jest wcześniejszym określeniem stworów *yokai*), kontynuuje przedstawienie bardziej demonicznego oblicza yokai, inspirowanego m.in. popularnymi opowieściami, drukami grozowymi i drzeworytami z okresu Edo (1603 – 1868), które po II wojnie światowej zamieniły się w komiksy typu *manga*, by na stałe zagościć w samym sercu japońskiej kultury.

zamaskowanego bohatera. Sposób ukazania tajemniczego szwarczcharakteru w finale animacji – postać jest ujęta z perspektywy żaby, górując nad innymi dzięki monstrualnemu podium z mikrobotów – wskazuje na potęgę władającej mikrobotami tej tajemniczej istoty (ilustracja 2.6.17.).



Ilustracja 2.6.17. Negatywny bohater animacji Big Hero 6 stoi na podium zbudowanym z mikrobotów, które za pomocą neuroprzekaznika znajdującego się pod maską słuchają jego bezpośrednich poleceń. Na drugim kadrze na „pajęcznych” nogach zbudowanych z mikrobotów podczas pogoni za ofiarami (i ujęty z ich perspektywy)

Źródło: <http://www.fanpop.com/clubs/big-hero-6/images/37670457/title/yokai-photo>, dostęp 25 grudnia 2016

Z drugiej strony, ukryty za maską z teatru kabuki bohater jawi się już nie tyle jako człowiek, lecz półdemoniczna, hybrydyczna postać, której zadaniem jest sianie zniszczenia. Mikroboty zdają się niemal wyrastać mu z ciała, tworząc jego przedłużenie, a całość przypomina szereg odnóży, niczym u popularnych *yokai*, hybryd człowieka i pająka, u których ludzki korpus wyrasta ze szponiastych, ostrych pajęcznych odnóży<sup>80</sup>. Takie właśnie odnóża cechowały niektóre japońskie *yokai*, na przykład demoniczne *yorōgumo*<sup>81</sup>. Są to niebezpieczne stwory kryjące się pod postacią pięknych kobiet, które dosiadają pajaków i pożerają zwiedzione ich urodą ofiary. Jedną z nich przedstawia grafika wzorowana na drzeworytach z epoki Edo (ilustracja 2.6.18), których autorem był Toriyama Sekien, XVIII-wieczny artysta silnie związany z japońskim folklorem.

<sup>80</sup> Jak w popularnej opowieści z 2. poł. XIX wieku *Raiko i pajak ziemny* (Raiko and the Earth Spider), gdzie rzeczony demon wypuszcza spod ziemi hordy swoich różnokształtnych pobratymców, z którymi we śnie walczy Raiko (zwany także Yorimitsu). Historia zaowocowała licznymi wariantami, popularyzowanymi przez komiksy typu manga oraz druki ulotne.

<sup>81</sup> Szerzej na temat tego typu japońskich demonów por. Michael Dylan Foster, *The Book of Yokai: Mysterious Creatures of Japanese Folklore*, ilustr. Shinonome Kijin, University of California Press, Oakland 2015, s. 45 – 47.





Ilustracja 2.6.18. Japoński demon *jorogumo*, który w postaci uwodzicielskiej kobiety dosiadającej pająka pożerał nieostrożnych podróżników, zwłaszcza przy wodospadach

Źródło: Michael Dylan Foster, *The Book of Yokai: Mysterious Creatures of Japanese Folklore*, ilustr. Shinonome Kijin, University of California Press, Oakland 2015, cyfrowa kopia oryginału tej ilustracji dostępna na stronie: <http://scifi.stackexchange.com/questions/84478/spider-demon-in-japanese-folklore-that-feeds-on-human-beings>, dostęp 25 grudnia 2016.

Ten związek ukrytego za maską kabuki czarnego charakteru z *Wielkiej szóstki* z demonicznymi postaciami ze świata japońskiej mitologii i wyobraźni jest jasny dla fanów animacji, którzy w swojej twórczości eksponują ten aspekt filmu (por. ilustracja 2.6.19). Jeden z zafascynowanych filmem ilustratorów-amatorów stworzył ilustrację, na której zamaskowana postać ma jednoznacznie demoniczną naturę, a zbudowany z mikrobotów środek transportu stał się tu zrośniętym z *yokai* ogonem, jednoznacznie wskazującym na złowrogą i chtoniczną naturę stwora oraz jego metamorfizm. Także peleryna, spod której wystaje krwawa, wykrzywiona maska, jest częstym strojem nocnych demonów japońskich, zwłaszcza kobiecych (niekiedy jest ona stworzona z ich długich czarnych włosów, wskazujących na moc, którą włada *yokai*). Mikroboty – poprzez metaforyczne utożsamienie ich z rojem owadów czy wprost z robactwem, gdy wchodzi pod władzę negatywnego bohatera – byłyby integralną częścią owej chtonicznej, ciemnej, demonicznej mocy, którą dysponuje zamaskowany napastnik, a nawet wręcz jej istotą.



Ilustracja 2.6.19. Demoniczna postać profesora Roberta Callaghana, który podstępem zdobył władzę nad mikrobotami zaprojektowanymi przez głównego bohatera. Przybiera on formę *yokai* – postaci demonicznej z japońskiego folkloru, której nadprzyrodzoną mocą, odzieniem i ciałem są właśnie mikroboty, nad którymi panuje. Na prezentowanej grafice mikroboty tworzą emanujący siłą demoniczny ogon *yokai*, wskazując na związki tej istoty z ciemnymi siłami chtonicznymi.

Źródło: [http://big-hero-6.wikia.com/wiki/File:Microbots\\_Concept\\_Art\\_03.jpg](http://big-hero-6.wikia.com/wiki/File:Microbots_Concept_Art_03.jpg), dostęp 25 grudnia 2017

Należy zwrócić w tym miejscu uwagę na fakt, że póki mikrourządzeniami dysponował Hiro, przypominały one zaawansowaną, ale jednak ludzką technologię. Świadczy o tym także to, że ich prototyp – znacznie większy robot, którego młody wynalazca używał do lukratywnych walk robotów – miał jednoznacznie antropomorficzny charakter wschodniego mistrza sztuk walki. Twórcy animacji zapowiedzieli jednak ingerencję sił demonicznych już właśnie w początkowej sekwencji ustawianego pojedynku robotów, który tak zręcznie inscenizuje nastoletni Hiro, by „obłowić się” na zakładach pieniężnych. Obserwujemy w niej, jak niewielki, prosty w konstrukcji robot daje się pokonać wspaniale wyposażonemu, groźnemu przeciwnikowi. Okazuje się to podstępem, mającym na celu podbicie stawki, gdyż w drugiej fazie walki – gdy zakłady znacznie wzrosły – zielone dotąd oczy antropomorficznego urządzenia zyskują czerwony błysk, a „twarz” groźną minę, natomiast robot przestawia się na program „zniszczyć wroga”. Rzecz oczywiście się dokonuje, a Hiro inkasuje całą należność, wywołując gniew przegranych. Scena ta antycypuje nie tylko demoniczny potencjał mikrobotów-owadów, ale i znajduje swoje symetryczne odbicie w tym, co Hiro robi swojemu przyjacielowi – antropomorficznemu robotowi Baymaksowi, którego jako asystenta medycznego zaprojektował zmarły w pożarze Tadashi.

W imię żądy zemsty nastoletni wynalazca, pogrążony w żałobie, przeprogramowuje pomagającego ludziom, sympatycznego robota w nieco groteskowego robota bojowego. Także karta z oprogramowaniem do walki również jest oznaczona charakterystyczną wizerunkiem demonicznej czerwonoookiej twarzy („złej”, wrogiej, szkodliwej – w opozycji do zielonego „dobrego” oprogramowania medycznego).

Póki więc Hiro steruje robotami za pomocą opaski, są one antropomorfizowane lub służą człowiekowi jako posłuszne owady z bajki ludowej, spełniające jego społecznie akceptowalne życzenia – układają się w budynki, drogi oraz inne użyteczne innowacje. Jednak gdy władzę nad mikrobotami przejmuje zamaskowany złoczyńca, stają się one mrocznym żywiołem, chtoniczną siłą, czarną magią raczej niż tylko pomysłowym wytworem nastoletniego „geeka”. Ambiwalencja wyobrażeń, która w kulturze ludowej tak mocno towarzyszy owadom jako istotom jednocześnie pobudzającym do życia i niosącym śmierć, dziennym i nocnym, latającym i chtonicznym, płodnym i nadmiernie plennym, wróżącym szczęście i zły los zarazem – przenosi się tu więc na potężne w swej masie mikrourządzenia. Dzięki temu diagnoza stanu dzisiejszego świata oraz roli technologii w naszym życiu, jaką stawiają twórcy *Wielkiej szóstki*, staje się bardziej czytelna. Okazuje się bowiem, że sama technologia, nawet ta najbardziej użyteczna, tania, ekologiczna i przyjazna dla użytkownika, jest w istocie amoralna, sama w sobie znajduje się „poza dobrem i złem”, niczym przyroda w oczach XIX-wiecznych filozofów. To sposób użycia samej technologii w konkretnych implementacjach i w konkretnych celach przez konkretnych ludzi można dopiero oceniać w kategoriach moralnych. Tego uczy się nastoletni bohater (a w założeniu – wraz z nim będący w jego wieku widzowie), wyrzekając się zemsty i w rzeczywistości heroicznym stylu ratujący córkę negatywnego bohatera, odpowiedzialnego przecież za śmierć brata Hiro.

Jednocześnie zarówno w samej animacji, jak i w twórczości fanowskiej, widzimy wpisanie postaci, która zagarnęła dla siebie władzę nad mikrobotami, we Freudowską kategorię *das Unheimlich* – niesamowitego. Mikrourządzenia – jak wskazaliśmy – stają się integralną częścią tego stworzenia, jego mroczną, destrukcyjną mocą, obrazowaną na kształt złowrogich japońskich demonów *yokai*. W świetle tej teorii psychoanalitycznej, mroczny potencjał kryje się w samej technice, został jednak przez nas wyparty poprzez wpisanie jej w kategorię postępu, atrakcyjnego dizajnu oraz konsumpcyjnego pożądanego coraz to innych nowinek technologicznych. Mają one w naszym mniemaniu usprawnić i uczynić pełniejszym nasze życie, tymczasem zmieniają je niepostrzeżenie, niczym kornik drążący niewidzialne korytarze w niezniszczonym na pozór drewnie. Niesamowitość technologii i jej obcość wobec



nas kryją się nie tylko w destrukcyjnym potencjale, który jest nieodmiennie wpisany w jej naturę narzędzia, ale i w jej zdolności do cichego, quasi-robaczego, powolnego zmieniania tego, kto tego narzędzia używa, „na swój obraz i podobieństwo”. Zgodnie z diagnozą Neila Postmana (wyostrażającego w swych pracach zresztą tezy Marshalla McLuhana), technika nigdy nie jest neutralna dla użytkownika, lecz zmienia nasz sposób postrzegania rzeczywistości, ingerowania w nią, a w konsekwencji – przekształca ona niepostrzeżenie człowieka oraz dany system kulturowy na wielu różnych poziomach, w tym – aksjologicznym<sup>82</sup>.

Sam Marshall McLuhan, którego prace nie tylko ufundowały medioznawstwo jako dziedzinę wiedzy, ale nadal pozostają aktualne i żywe, już pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia ujmował to oddziaływanie technologii, stającej się naszym środowiskiem, w następujący sposób:

Wszystko ulega zmianie – ty, twoja rodzina, sąsiedztwo, wykształcenie, twój stosunek do innych ludzi. [...] **Wszystkie media przekształcają nas całkowicie:** nic nie pozostanie niezmiennie, nietknięte. [...] Zrozumienie przemian kulturowych i społecznych możliwe jest jedynie wówczas, gdy rozważymy działanie mediów jako środowiska. Wszystkie media **są przedłużeniami** naszych zdolności – psychicznych lub fizycznych. [...] Przedłużenie zaś dowolnego zmysłu zmienia nasz sposób myślenia i działania – sposób, w jaki postrzegamy świat<sup>83</sup>.

Amerykański „papież medioznawców” uważał, że technologiczne narzędzia są przedłużeniem naszych ciał i medialnym rozszerzeniem (ang. *extension*) naszych psychik<sup>84</sup>. Pierwszym z czterech sformułowanych przezeń praw mediów (opublikowanych

---

<sup>82</sup> Por. Neil Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. Anna Tanańska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995. Amerykański badacz kultury stawia mocne, światopoglądowe w istocie tezy dotyczące „upadku tradycyjnych wartości” wskutek wpływu szeregu nowych technologii na kulturę oraz naszą podatność na ten rodzaj niewidocznych oddziaływań. Teza ta jest trudna do obrony – zwłaszcza dzisiaj można obserwować daleko idącą falę rewindykującą rozmaite „tradycyjne wartości”, związane z konserwatywnym światopoglądem, bliskim Postmanowi, przy ogromnym udziale nowych technologii, zwłaszcza internetu i mediów społecznościowych. Jednak nie sposób nie docenić wpływu *Technopolu* jako ważnego impulsu teoretycznego dla badań wpływu techniki na kulturę czy nasz sposób funkcjonowania w niej oraz popularyzacji tezy o konieczności dalszego namysłu nad wieloaspektowym charakterem tego wpływu.

<sup>83</sup> Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *Medium is a message. An Inventory of Effects*, Bantam Books Publishing, New York 1967, cyt. za: Krzysztof Loska, *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością*, Wydawnictwo Rabid, Kraków 2001, s. 71 – 72.

<sup>84</sup> Marshall McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. Natalia Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004 (praca w języku angielskim ukazała się pierwotnie w roku 1964).

po śmierci McLuhana w książce napisanej wspólnie z synem Erikiem<sup>85</sup>) jest **wzmocnienie** (ang. *Enhancement*) – mikrofon wzmacnia głos, komputer – moc obliczeniową ludzkiego mózgu itd. Tak dzieje się właśnie w *Wielkiej szóstce*, gdzie mikroboty oraz inne technologie w rodzaju Bymaksa czy wynalazków technicznych pozostałych członków drużyny, są siłą wzmacniającą zdolności (także psychiczne!) i motywację, którymi dysponują bohaterowie.

Zaawansowana technologia, przypominająca w sposobie obrazowania potężny owadzi żywioł (oraz inne, w wypadku pozostałych bohaterów mocno spersonalizowane, technologiczne „supermoce”) jest tu często – zgodnie z paradygmatem amerykańskiej kultury popularnej – projekcją stanów psychicznych bohaterów i uosobieniem mniej lub bardziej uświadomionych, a kierujących ich zachowaniami – sił<sup>86</sup>. Technologia – najdobitniej w postaci na wpół demonicznego, na wpół całkowicie elastycznego żywiołu mikrobotów – jest ogromnym ekranem, na który postacie projektują uczucia czy motywacje, determinujące ich zachowania: moc kreacji, ambicję, żądzę zemsty, inwigilacji, a nawet wprost ich mordercze zapędy.

A zarazem ów pseudoowadzi, emergentny rój mikrobotyczny wzmacnia te determinanty i inscenizuje skutki ich działania na skalę niemal kosmiczną. Najlepiej widać ten monumentalny rozmach inscenizacyjny w momencie wyłonienia się szwarccharakteru w morzu mikrobotów i jego późniejszym pościgu za samochodem głównych bohaterów na ogromnej czarnej fali mikrourządzeń<sup>87</sup>. Ów apokaliptyczny wymiar projekcji niszczycielskich skłonności, „podkręcanych” przez mikrobotyczne „wzmocnienie”, dochodzi do głosu szczególnie mocno także w scenie finałowej, gdzie mroczny żywioł, napędzany przez doktora Callaghana, terroryzuje już całe miasto San Fransokyo (czyli w tym wypadku: cały świat).

Technologia w *Wielkiej szóstce* ma więc wyraźnie Janusowe oblicze. Z jednej strony zostaje podkreślony jej rozproszony potencjał, idący ręką w rękę z kreatywnymi mocami ludzkich projektantów. Zrzeszają się oni w rozmaitych korporacjach, think tankach czy

---

<sup>85</sup> Marshall i Eric McLuhan, *Laws of Media. The new Science*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1992, s. 98–99, cyt. za: Janusz Morbitzer, *McLuhan, prawa mediów i komputery*, [w:] *Techniki komputerowe w przekazie edukacyjnym*, red. Janusz Morbitzer, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2001, s. 179 – 181.

<sup>86</sup> Na temat takiego psychoanalitycznego ujęcia obecnych w kinie „żywiołów” (np. ptaków u Hitchcocka) jako projekcji sił psychicznych, wypartych, a następnie miotających bohaterami, najpełniej pisał Sławoj Żiżek w książce *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. Julian Kułyła, Grzegorz Janowski, Paweł Mościcki, Wydawnictwo Ha!art, Kraków 2007.

<sup>87</sup> Króciutki, prosty film animowany (są to tzw. gif-y, nazwa wzięła się od formatu pliku, w którym najczęściej są one zapisywane), w którym zamaskowany doktor Callaghan płynie na fali czarnego morza mikrobotów, stał się powszechnym wśród fanów serialu memem, używanym na co dzień jako wygaszacz ekranu, dynamiczne tło pulpitu itp.

traktowanych z największą sympatią przez twórców animacji „nerdowniach” typu laboratoria MIT, by z pomocą McLuhanowskich technologicznych „wzmocnień” budować pulsujące różnorodnością bajkowe San Fransokyo, które możemy podziwiać na kinowym ekranie. Z drugiej strony, technologia – w rękach dojrzewającego dopiero bohatera czy też tych spośród dorosłych, którzy wciąż nie przepracowali konkretnych traum – wzmacnia destrukcyjne zamiary wiedzionych żądzą zemsty dysponentów, ujawniając przy tym swoje własne złowrogie oblicze (ilustracja 2.6.20).



Ilustracja 2.6.20. Mikroboty niczym potężny, niszczycielski i intencjonalnie szkodliwy żywioł rzucają się w ślad za broniącym się resztką sił jednym z bohaterów *Wielkiej szóstki*

Źródło: <http://www.fanpop.com/clubs/big-hero-6/images/37670457/title/yokai-photo>, dostęp 25 grudnia 2016

\* \* \*

Jednak złowrogi potencjał technologii, jej nie-samowitość – musiały zostać wyparte. Dzieje się tak, ponieważ to my, używający technologii ludzie, jesteśmy odpowiedzialni za burzę, która się rozpętała. Podobny do robactwa żywioł technologiczny zyskuje dzięki ludzkim decyzjom autonomię, ale już niekoniecznie potrafimy zagonić mikroboty z powrotem do kontenerów, w których zostały przywiezione na wystawę. Podobnie rzecz została zobrazowana w trylogii *Matrix* – także tu nie umiemy się bez rozmaitych technologicznych ekstensji obyć, sami ludzie doprowadzili do walki z nowym mechanicznym żywiołem. Przypisujemy im cechy odczłowieczonych, demonicznych mechanicznych quasi-zwierząt, gdy chcemy wskazać, że ich władza nad naszym życiem i potencjał destrukcyjny

wyrwały się spod naszej kontroli. Tylko jak walczyć z czymś, co stało się częścią nas samych? Tak jak wirusy w teorii ewolucji według Lynn Margulis, które na drodze ewolucji weszły w symbiozę z innymi komórkami i budują odtąd nasze ciała? Jak walczyć z czymś, co nas zbudowało i buduje jako ludzi? Z pewnością pierwszą czynnością musi tu być zrzucenie maski, która daje nam, jak sądzimy, władzę nad technologią – tak jak nieszczęsny, stary, złamany człowiek ściąga neuroprzełącznik ukryty w masce teatru kabuki, w wyniku czego traci całą swą moc i demoniczność. Świadomość tego, jak bardzo różnego rodzaju technologiczne „robaki” sterują nami i zmieniają nas po trochu, jest bardzo ważna. Czy jednak, jak to się stało w animacji *Wielka szóstka* – gdy odrzucimy uroszczenia panowania nad technologią, nasze współczesne mikroboty opadną wtedy bezwładnie na ziemię – martwe i nieruchome? A nawet jeśli – czy nadal nie będzie w nich drzemać ukryte życie, znajdujące się na pograniczu biologii, mechaniki i informatyki, które zaskoczy nas nieoczekiwaną emergencją? Pytanie stawiane przez dzieła kultury popularnej jest zasadne: czy to jeszcze my panujemy nad swoimi wytworami? Czy stały się one częścią nas samych, jak mikrobotyczny ogon, przyrosły organicznie do ciała współczesnego *yokai*? A może to nasze wytwory dawno przejęły kontrolę nad nami – niczym „robaczywe” sentinele w *Matriksie*, tworzące nam protezę rzeczywistości z podobnych do roju latających owadów cyfr?

## Zakończenie

„Mrówcza praca” związana z rekonstruowaniem pewnych aspektów językowo-kulturowego obrazu owadów w polskim folklorze dobiegła końca. Metodologia kognitywna z jej pojęciami językowego obrazu świata, konotacji, wagi etymologii oraz ze względu na dotychczasowe osiągnięcia m.in. leksykograficzne stosujących ją uczonych okazała się doskonałym narzędziem do badania tekstowych i obrzędowych wytworów kultury ludowej oraz budowanych przez nią znaczeń. Wzbogacona o założenia koncepcji memetycznej, przyjmującej dziedziczenie pamięci kulturowej za sprawą długowiecznych, wiernych i płodnych memów pozwoliła także na dostrzeżenie ciągłości i trwałości zajmujących mnie treści, które – ewoluując – dostosowują się do kulturowego otoczenia, przejawiając się w nowych „odślonach”, mutując.

Jak widać na podstawie zgromadzonego materiału (który jest przecież zaledwie pewnym wyborem), owady stanowiły istotną część ludowego kosmosu, wpisując się w codziennie oraz odświeżające doświadczenia użytkowników tej kultury i były dla nich źródłem wartości oraz istotnych sensów. Często były powoływane do życia przez siłę reprezentującą *sacrum*: Jezusa, świętych, sam żywioł ziemi lub „klecone” naprędce przez diabła; potrafiły także służyć człowiekowi oraz świadomie działać na jego korzyść (niekiedy: niekorzyść). Ich mediacyjne zdolności pośredniczenia między tym a „tamtym” światem oraz możliwości rewelatorskie (zwłaszcza w wypadku pszczoł, zwierząt świętych) były wysoko cenione. Owady przyczyniały się także do wznowienia wegetacji i wiosennego pobudzenia sił vitalnych przyrody (oraz człowieka, jak w wypadku majki lekarskiej); ich wytwory były szeroko stosowane w lecznictwie ludowym (a dziś – w medycynie naturalnej oraz w kosmetologii).

Bywały postrzegane zarówno jako plaga, demoniczna „nieczysta” siła, niszcząca zbiory, jak i błogosławieństwo, swą ogromną płodnością zapewniające szczęście i pomyślność. Dla mądrości ludowej było oczywiste, że mikrofauna to jeden z podstawowych mechanizmów działania świata: wszak nieustana, na pozór drobna praca robaków „na ostatek wielkiego dębu obali”. Te istotowe cechy owadów można by mnożyć: wcielenia dusz, czarownic i śniących, niekiedy same uosobione siły demoniczne, niosące chorobę i śmierć,

niepostrzeżenie wnikać do wnętrza organizmu. Najbardziej interesujące jest jednak to, że w obrazie tych najmniejszych stworzeń kultura ludowa, tak naprawdę, przeglądała się jak w zwierciadle. Tworząc kognitywny portret owadów, rekonstruujemy w istocie „konterfekt” samych użytkowników folkloru ziem polskich, wyznawanych przez nich wartości oraz tego, w jaki sposób percypowali oni rzeczywistość, jednocześnie kształtując ją.

Te ustalenia nie mają waloru wyłącznie historycznego czy etnograficznego – ludowy światopogląd, sposoby postrzegania i ujmowania rzeczywistości wypracowane przez twórców kultury ludowej, jak pokazują badania, współtworzą również podstawy naszego „ogólnopolskiego” systemu wartości odbitego w języku, rytuałach, wyobraźni wizualnej etc. *Imago* insekta, jego mempleks, działając na nasz układ afektywny i ewokując silne wyobrażenia, na trwale wbudował się również we współczesną kulturę popularną, szczególnie zaś w ten jej obszar, który tworzą dzisiaj „cyfrowi tubylcy”, a więc cyberkulturę. Treści związane z żywiołem owadziim dostosowały się do nowego otoczenia; część z nich, zgodnie z prawami ewolucji, została wyeliminowana, część jednak, jak choćby opozycja pożyteczne – szkodliwe, kategoryzowanie rozmaitych obcych za pomocą dehumanizujących owadziich obrazów i związaną z nimi „nieczystością” trwa nadal. Najlepszym przykładem tej trwałości i zdolności adaptacyjnych owadziego mempleksu jest powszechne dziś postrzeganie żywiołu cyfrowego jako świata tworzonego przez złożone roje ludzkich, mechanicznych i cyfrowych aktantów.

To, między innymi, ta trwałość imago owada wraz z całym rezerwuarem towarzyszących mu i nadal aktywnych werbalizacji w kulturze współczesnej pozwala na sformułowanie tezy, że kultura popularna spełnia aktualnie funkcję dawnej, tradycyjnej kultury ludowej, a jej szerokim korytem płynie żywioł potoczności, w którym owady wciąż budzą silne emocje, przerażają i zachwycają, budzą nienawiść i wstręt, ale też sympatię, rozczulenie lub podziw dla bogactwa form natury. Robactwo w całym spektrum swych odmian, choć już nie tak istotne dla naszego przetrwania, jest nadal tą figurą wyobraźni, bez której kultura popularna nie może się obyć, ani w pełni się od niej wyzwolić. W świecie królującej technologii, która części cyfrowych tubylców zastąpiła naturę, nie umiemy znaleźć trafniejszej niż „robaczywa” figury technologii, lepiej odpowiadającej zachodzącym zmianom.

Wyobrażenia owadów infekują więc całe nowe obszary – legendy miejskie, bajki, gry, filmy, a nawet inżynierię czy robotykę. W pełnej nisz kulturze współczesności robak nie jest w pełni tożsamy z tym, którego portret można zrekonstruować z przekazów kultury

tradycyjnej. Nie jest już po prostu elementem natury, ale najczęściej jej mechanicznym czy też zmutowanym przetworzeniem, efektem kreacji czy też ambiwalentnym, twórczo-niszczycielskim żywiołem: cyfrowym, robotycznym, dobroczynnym lub szkodliwym. Analogiczną ambiwalencję odnajdujemy zresztą i w tradycji ludowej, gdzie owady odpowiadały zarówno za pomyślność życia jak i za pracę rozkładu, za gnienie, rozkład, śmierć, ale i w planie symbolicznym – za lotną przemianę duszy i nowy wymiar istnienia (pszczoły, skarabeusze, motyle wyłaniające się z poczwarki).

Żywioł owadzi jest tak szeroko obecny w uniwersum kultury popularnej, że z konieczności badawczej w pracy przeanalizowano jedynie pewien wybór portretów mikrofauny i obrazowanych na jej podobieństwo mechanicznych konstrukcji. Efektem bowiem i konsekwencją naszego myślenia o owadach jest choćby rozwijająca się z dnia na dzień mikrorobotyka, ta realna i fantastyczna, obecna się w wielu tekstach kultury. Takie owadopodobne mikroboty jako pierwszy na polskim gruncie opisał w *Niezwykłym* Stanisław Lem, zasiewając tym w kulturze mem prostych mechanizmów działających na zasadzie roju, zasilanych energią solarną, które dziś są przyszłością robotyki<sup>1</sup>. Wydaje się, że jest to również zasadniczy mechanizm kultury partycypacyjnej, kultury prosumentów, która – niczym rój posiadający własną zbiorową inteligencję – emergentnie wyłania różne twórcze strategie oraz rozwiązania, aczkolwiek dogłębna analiza procesów emergencyjnych dowodnie wykazuje, że mogą one wyłaniać także jakości złowrogie.

Owadzie media okazują się więc we współczesnej kulturze idealne dla przekazywania tych sfer rzeczywistości, które kryją w sobie ambiwalencję, dlatego tak doskonale opisują technologię, mającą w sobie potencjał twórczy i niszczący zarazem. A przy tym, niczym farmakon-pismo w przytoczonej przez Platona historii w *Fajdrocie*, wskazują, że technologia niepostrzeżenie zmienia od środka nas, nasz sposób myślenia oraz postrzegania. Obserwując kulturę współczesną jako system oddolnych rojów, twórczych i niszczycielskich, warto zadać sobie pytanie: do czego jeszcze zainspirują nas „robaki”? Czy można żywić nadzieję,

---

<sup>1</sup> Jak przyznają konstruktorzy z ośrodka, który jako pierwszy wypuścił mikroboty (laboratorium działające przy MIT), sama budowa owadów i sposób działania ich mózgu były inspiracją dla twórców tych mechanizmów przede wszystkim w tym sensie, że zaniechano projektowania dużego centralnie zaprogramowanego urządzenia, jak przez wiele lat próbowano, a skupiono się na oddelegowaniu szeregu prostych czynności (poruszanie, koordynowanie itd.) poszczególnym częściom, jak to ma miejsce u owadów. Tak elastycznie zaprogramowane roboty same zbierają i przetwarzają dane, uczą się itd. Ten model programowania przeniesiono także na zarządzanie zespołami, tzw. metodologie Agile (na przykład Scrum), które przodują w branży technologii informatycznych, ale w błyskawicznym tempie przenoszą się także na biznes, bankowość, edukację i inne branże. W myśl tego sposobu zarządzania zespół nie jest sterowany odgórnie, lecz dostaje zadanie, a rozwiązania wypracowuje emergentnie. Jeff Sutherland, *Scrum. Czyli jak robić dwa razy więcej, dwa razy szybciej*, przeł. Małgorzata Dąbkowska-Kowalik, Witold Sikorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

że na przykład wyraźnie alarmistyczne memy internetowe, parafrazujące myśl Alberta Einsteina (wyrażoną wcześniej przez Karola Darwina): „Kiedy pszczoła zniknie z powierzchni Ziemi, człowiekowi pozostaną już tylko cztery lata życia. Skoro nie będzie pszczół, nie będzie też zapylania. Zabraknie więc roślin, potem zwierząt, wreszcie przyjdzie kolej na człowieka...” odniosą sukces? Czy w epoce Antropocenu „ludzkie mrowisko” powróci do ludowej mądrości, że „wszystko na świecie potrzebne”, czy raczej przyjmie ideę „wyroju” na innej planecie? Badanie kultury popularnej wskazuje, iż zbiorowa wyobraźnia oba te, inspirowane żywiołem owadzi rozwiązań, przyjmuje za dopuszczalne. Owadzi mempleks pracuje bardzo intensywnie.



## Bibliografia

### Bibliografia podmiotowa

Biegeleisen Henryk, *Lecznictwo ludu polskiego z 100 rycinami z klinik uniwersyteckich w Warszawie*, Prace Komisji Etnograficznej Polskiej, Akademii Umiejętności nr 12, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1929.

Biegeleisen Henryk, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1930.

Biegeleisen Henryk, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Instytut Stauropigjański, Lwów 1929.

Cinciała Andrzej, *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku, w Księstwie Cieszyńskim zebrano...*, nakładem autora, drukiem Henryka Feitzingera i spółki, Cieszyn 1885.

Ciszewski Stanisław Bronisław, *Krakowiacy: monografia etnograficzna*, t. 1. *Podania, powieści fantastyczne, powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne, bajki o zwierzętach, zagadki i łamigłówki*, nakład autora, Kraków 1894.

Federowski Michał, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, T. 2, druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889.

Ganszyniec Ryszard, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, tom 44, 1959, s. 45 – 117.

Gloger Zygmunt, *Skarbczyk. Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści. Z ust ludu i ze starych ksiąg zebrano...*, druk Józefa Jeżyńskiego, Warszawa 1900.

Gołębiowski Łukasz, *Domy i dwory: przy tym opisanie apteczki, kuchni, stołów, uczt, biesiad, trunków i pijatyki; łaźni i kąpiel; łóżek, pościeli, ogrodów, powozów i koni; błaznów, karłów, wszelkich zwyczajów dworskich i różnych obyczajowych szczegółów*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1983 (przedruk oryginału, który ukazał się nakładem autora w Warszawie w roku 1830).

Hernas Czesław, *W kalinowym lesie*, t. 1., *U źródeł folklorystyki polskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, t. 60, *Przysłowia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, wyd. II, oprac. i wstęp Stanisław Świrko, Warszawa 1977.

Kolberg Oskar, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Krakowskie*, część III, *Dzieła wszystkie*, t. 7, kom. red. Julian Krzyżanowski i inni, Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków, dr. 1962 (reedycja fotooffset., oryg.: Kraków: w Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1874).

Kolberg Oskar, *Chełmskie*, część druga, tom 34, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa-Kraków 1964.

Kolberg Oskar, *Kieleckie*, część II, tom 19, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1963.

Kolberg Oskar, *Lubelskie*, część II, tom 17, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1962.

Kolberg Oskar, *Mazowsze*, część IV, t. 27, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1964.

Kolberg Oskar, *Pokucie*, część III, t. 31, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1963.

Kolberg Oskar, *Przemyskie. Zarys etnograficzny*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1964.

Kolberg Oskar, *Tarnowskie-Rzeszowskie* [z rękopisów oprac. Józef Burszta i Bogusław Linette], t. 48, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa – Kraków 1967.

Kolberg Oskar, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. VII, tom 15, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa-Kraków 1962.

Kotula Franciszek, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, wstępem opatrzył Czesław Hernas, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.

*Krótki przewodnik po Huculszczyźnie: od Hnitesy po Rogoze* (zestawił komitet redakcyjny), Główna Księgarnia Wojskowa, Warszawa 1933.

Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, (wątki 1-999), Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1962.

Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, (wątki 1000-8256), Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1963.

*Księga bajek polskich*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. Helena Kapeluś, il. Marian Murawski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989

*Księga bajek polskich*, t. 2, wybór, wstęp i oprac. Maria Grabowska, il. Marian Murawski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989.

*Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, zebrał i oprac. Samuel Adalberg, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889-1894.

Ligęza Józef, *Podania górnicze z Górnego Śląska*, Rocznik Muzeum Górnosławskiego w Bytomiu – Etnografia, zeszyt nr 5, Muzeum Górnosławskie w Bytomiu, Bytom 1972.

Lompa Józef, *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego w Szlązku*, nakładem i drukiem Wawrzyńca Pisha, Bochnia 1858.

Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian*, T. I. *Kultura materialna*, wydanie drugie, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.

Niebrzegowska Stanisława, *Polski sennik ludowy*, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996.

Niebrzegowska Stanisława, *Przestrach od przestachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.

*Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga*, t. I-IV, red. Julian Krzyżanowski i Stanisław Świrko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969 – 1978.

Orkan Władysław, *Listy ze wsi i inne pisma społeczne*, tom I, Gebethner i Wolff, Kraków 1935.

Pełka Leonard J., *Polska demonologia ludowa*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1987.

Pobłocki Gustaw, *Słownik kaszubski z dodatkiem idyotyzmów chełmskich i kociewskich ułożył...*, nakładem autora, drukiem W. Fiałka, Chełmno 1887.

Siarkowski Władysław, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. III, wydane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1879.

Siarkowski Władysław, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, tom IX, wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1885.

Świętek Jan, *Lud nadrański (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Akademia Umiejętności, Kraków 1893.

Ulanowska Stefania, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukowcu mazowieckim zebrane przez...*, [w] *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, wydane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, Kraków 1884, T. VIII.

Uspieński Borys Andreevič, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, przeł. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Zofia Kozłowska, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985.

Witwicki Mikołaj, *O chowie pszczół w prowincjach polskich*, tom II, nakład autora, Warszawa 1829.

Żuchowski Stefan, *Process kryminalny o niewinne dziecię Jerzego Krasnowskiego już to trzecie, roku 1710 dnia 18 sierpnia w Sandomierzu okrutnie od Żydów zamordowane, dla odkrycia jawnych kryminalów żydowskich...*, pisownia uwspółcześniona, Sandomierz 1713.

### Bibliografia przedmiotowa

Adamowski Jan, Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, *Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Biłgoraja*, „Etnolingwistyka”, t. 7, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Lublin 1995, s. 135 – 178.

Adamowski Jan, *Dół w ludowym obrazie świata (pochodzenie i lokatywność)*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.

- Amato Joseph Anthony, *Dust. A History of the Small and the Invisible*, California University Press, Berkeley 2000.
- Anusiewicz Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a Kultura”, t. 13, *Acta Universitatis Wratislaviensis No 2218*, Wrocław 2000.
- Anusiewicz Janusz, *Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki*, [w:] „Język a kultura”, T. 1., *Podstawowe pojęcia i problemy*, pod red. Janusza Anusiewicza i Jerzego Bartmińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 1991 s. 17 – 30.
- Anusiewicz Janusz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
- Anusiewicz Janusz, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
- Anusiewicz Janusz, Skawiński Jacek, *Słownik polszczyzny potocznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Anusiewicz Janusz, *Językowo-kulturowy obraz konia w kulturze*, [w:] tegoż, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 139 – 151.
- Apresjan Jurij Derenkovič, *Definiowanie znaczeń leksykalnych jako zagadnienie semantyki teoretycznej*, [w:] *Semantyka i słownik*, red. Anna Wierzbicka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972.
- Ariès Philippe, *Człowiek i śmierć*, tłum. Eligia Bąkowska, Wyd. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.
- Austin John Langshaw, *Wypowiedzi performatywne oraz Jak działać słowami*, [w:] tegoż, *Mówienie i poznawanie*, Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bachelard Gaston, *Miniatura*, przeł. Katarzyna Mokry i Tomasz Markiewka, „Literatura na Świecie” 1999, nr 9.
- Baker R. Robin, Sadovy Ivonne, *The distance and nature of the light-trap response of moths*, „Nature” nr 276, 1978, s. 818 – 821.
- Baranowski Bohdan, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969.
- Bartmiński Jerzy, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, [w:] Tegoż, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Bartmiński Jerzy, *Folklor i jego wewnętrzne zróżnicowanie*, [w:] Tegoż, *Folklor – język – poetyka*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990.
- Bartmiński Jerzy, *Językowe sposoby porządkowania świata*, [w:] Tegoż, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Bartmiński Jerzy, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, [w:] tegoż, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława 1995, *Zwierzęta, ptaki i rośliny w relacjach ludowych*, „Etnolingwistyka” t. 7.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, *Stereotyp słońca w polszczyźnie ludowej*, [w:] „Etnolingwistyka”, tom 6., red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1994, s. 95 – 144.
- Bartmiński Jerzy, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
- Bartmiński Jerzy, *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, *Etnolingwistyka*, Tom 19 (2007), s. 35 – 59.
- Bauman Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Beavis Ian C., *Insects and Other Invertebrates in Classical Antiquity*, University of Exeter, Devon 1988, cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronie: <http://larmadar.com/9222902.pdf>.
- Bendyk Edwin, *Bunt sieci. Rewolucja. Czas manifestów*, Wydawnictwo Polityka Spółdzielnia Pracy, Warszawa 2012.
- Bettelheim Bruno, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przeł., wprowadzenie, objaśnienia i posłowie Danuta Danek, Wydawnictwo WAB, wydanie trzecie, Warszawa 2010.

- Bieńczyk Marek, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998.
- Bińczyk Ewa, *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucault: praktyki medykalizacji jako praktyki władzy*, [w:] *W stronę socjologii zdrowia*, red. Włodzimierz Piątkowski i Anna Titkova, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 181 – 195.
- Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Emilia Wieczorkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017.
- Bjarneskans Henrik, Grønnevik Bjarne, Sandberg Anders, *Cykl życiowy memów*, [w:] *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji. Teorie. Kontrowersje i konteksty. Aplikacje*, wybór i oprac. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009.
- Blackmore Susan Jane, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2002.
- Blake William, *Małżeństwo Nieba i Piekła (iluminacja/ obraz i słowo)*, przekład Franek Wygoda, wstęp Eugeniusz Obarski, ilustracje William Blake, Wydawnictwo Rękodzielnia Arhat, Wrocław 2002.
- Błachowski Aleksander, *Hafty – polskie szycie. Tradycje i współczesność polskiej sztuki ludowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin – Toruń 2004.
- Błachowski Aleksander, *Polska wycinanka ludowa*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1986.
- Bogatyriew Piotr, Jakobson Roman, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] Piotr Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, przełożyła i wstępem opatrzyła Renata Mayenowa, Warszawa 1979.
- Brodie Richard, *Wirus umysłu*, przeł. Piotr Turski, TeTa Publishing, Łódź 1997.
- Brzozowska Małgorzata, *Etymologia w językoznawstwie*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury*, Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
- Buchowski Michał, Burszta Wojciech Józef, *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*, [w:] *A amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. Michał Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1993.
- Burgess Jean, 'All Your Chocolate Rain Are Belong to Us?' Viral Video, YouTube and the Dynamics of Participatory Culture [w:] *Video Vortex Reader: Responses to YouTube*, Institute of Network Cultures, Amsterdam, s. 101 – 109.
- Burszta Józef, *Folklor*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1987.
- Burszta Wojciech J., *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, [w:] *Język a kultura. Funkcje języka i wypowiedzi*, red. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzczakowa, Wrocław 1991, s. 93 – 104.
- Burszta Wojciech J., Kuligowski Waldemar, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, wstęp Zygmunt Bauman, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1999.
- Caillois Roger, *Żywioł i ład*, wyboru dokonał Andrzej Osęka, przeł. Anna Tatarkiewicz, przedmową opatrzył Mieczysław Porębski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Cambefort Yves, *Beetles as religious symbols*, źródło: [http://www.insects.org/ced1/beetles\\_rel\\_sym.html](http://www.insects.org/ced1/beetles_rel_sym.html), dostęp: 12 marca 2015 roku.
- Certeau Michel de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Chazan Robert, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997.
- Chmielecki Konrad, *Intermedialność jako fenomen ponowoczesnej kultury*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 2 (52), s. 118 – 137.
- Connor Steven, *Mucha. Historia, antropologia, kultura*, tłum. Barbara Stanek, Universitas, Kraków 2008.
- Cooper Jean Cambell, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. Anna Kozłowska-Ryń i Leszek Ryń, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998.
- Czernik Stanisław, *Humor i satyra ludu polskiego*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1956.
- Czubała Dionizjusz, *Wokół legendy miejskiej*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2005.

- Czubala Dionizjusz, *Współczesne legendy miejskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993.
- Dawkins Richard, *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.
- Dawkins Richard, *Kapłan diabła, Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*, tłum. Michał Lipa, wstęp Jan Stradowski, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2014.
- Dawkins Richard, *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Wydawnictwo Prószyński i Sółka, Warszawa 2012.
- Dąbrowska Anna, „*Tę żabę trzeba zjeść*”. *Językowo-kulturowy obraz żaby w polszczyźnie*, „Język a Kultura”, t. 13, *Acta Universitatis Wratislaviensis No 2218*, Wrocław 2000.
- Dopart Bogusław, *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Universitas, Kraków 1992.
- Douglas Mary, *Czystość i zmaza*, przeł. Marta Bucholc, wstęp Joanna Tokarska-Bakir, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
- Douglas Mary, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przekład Ewa Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Dovey Jon, W. Kennedy Helen, *Kultura gier komputerowych*, przeł. Tomasz Macios, Anna Oksiuta, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Dybel Paweł, *Histeria – „inny język” kobiecości?*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6 (102), s. 123 – 136.
- Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom 1., *Od epoki kamiennej do misterii eleuzyńskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997.
- Eliade Mircea, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Eliade Mircea, *Kowale i alchemicy*, przeł. Andrzej Leder, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, przedm. Georges Dumézil, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Engelking Anna, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Fahr-Becker Gabriele, *Secesja*, przeł. Barbara Ostrowska, Könnemann Verlagsgesellschaft, Köln 2000.
- Fiske John, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. Katarzyna Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Forstner Dorothea, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. Wanda Zarzeńska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001.
- Foster Michael Dylan, *Pandemonium and Parade. Japanese Monsters and the Culture of Yokai*, University of California Press, Oakland 2008.
- Foster Michael Dylan, *The Book of Yokai: Mysterious Creatures of Japanese Folklore*, ilustr. Shinonome Kijin, University of California Press, Oakland 2015.
- Foucault Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. Helena Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Foucault Michel, *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR Warszawa 1999.
- Freud Zygmunt, *Pisma psychologiczne*, przeł. Robert Re szke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Gerlich Marian Grzegorz, *Strachy. W kręgu dawnych wierzeń śląskich*, ilustrował Ireneusz Botor, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1989.
- Gnerowicz Jerzy, *Słowa miodem pisane*, cz. 2, *Życie jak miód : znane i nieznane aforyzmy, bajki, fraszki, humor pszczelarski oraz cytaty z literatury o pszczołach, miodzie i pszczelarzach*, wybór, redakcja i komentarze Jerzy Gnerowicz, Wydawnictwo Sądecki Bartnik, Stróże 2009.
- Gnerowicz Jerzy, *Słowa miodem pisane*, cz. I, *Dobre przysłowie, kiedy miód w głowie. Pierwsza polska księga przysłów o pszczołach, miodzie i pszczelarzach*, wybór, red. i komentarze Jerzy Gnerowicz, Wydawnictwo Sądecki Bartnik, Stróże 2009.
- Godelier Maurice, *Zagadka daru*, przeł. Marta Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Goff, Jacques Le, *Narodziny czyśćca*, przeł. Krzysztof Kocjan, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

Gołąb Zbigniew, *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, przeł. Maria Wojtyła-Świerżowska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.

Goodenough Ward Hunt, *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempy, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Gould Stephen Jay, *Model historii życia*, [w:] *Trzecia kultura*, red. John Brockman, tłum. Piotr Amsterdamski i inni, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1996.

Góra Aleksandr W., *O zasadach opisu zwierząt w słowiańskiej kulturze ludowej*, [w:] „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 12, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 251 – 264.

Graliński Filip, *Folklorystyka 2.0*, [w:] *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 119 – 130.

Grant Glenn M., *Leksykon memetyczny*, przekład za zgodą autora: Justyna Polakowska, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, w: „Teksty z Ulicy” 2005, nr 9: *Zeszyt memetyczny*, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, współpr. Michał Noszczyk, s. 69 – 77.

Grau Lester W., Jorgensen William A., *Beaten by the bugs. The Soviet-Afghan War Experience*, raport opublikowany na stronie internetowej <http://www-cgsc.army.mil/miler/english/novdec97/gran.htm> (dostęp 12 marca 2015).

Graves Robert, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, wstępem opatrzył Aleksander Krawczuk, Wyd. 5, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.

Grzegorzczak Renata, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.

Haavio Martti, *Mitologia fińska*, przeł. Jerzy Litwiniuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.

Hall Edward T., *Poza kulturą*, tłum. Elżbieta Goździak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

Hall Stuart, *Notes on Deconstructing the Popular Culture*, [w:] *Cultural Theory and Popular Culture*, red. John Storey, Prentice Hall, London 1998.

Heinrich Bernd, *Wieczne życie. O zwierzęcej formie śmierci*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.

Hölldobler Bert, Wilson Osborne Edward, *Podróż w krainę mrówek. Dzieje badań naukowych*, przeł. Jerzy Prószyński, Wydawnictwo Prószyński i Spółka, Warszawa 1998.

Jakubczak Marzena, *Estetyka ziemi* [w] *Estetyka czterech żywiołów – ziemi, wody, ognia i powietrza*, red. Krystyna Wilkoszewska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2002.

Janion Maria, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, [w:] tejsze, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Biblioteka „Tekstów”, Warszawa 1991.

Janion Maria, *Romantyczne głębie i przestworza. „Kuźnia natury”*, [w:] tejsze, *Gorączka romantyczna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

Janion Maria, *Wampir. Biografia symboliczna*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.

Jankowska-Marcot Katarzyna, *Religijność ludowa a obraz świata (na przykładzie Wisły i Trójwsi Beskidzkiej)*, „Literatura Ludowa” nr 4 – 5 (45), s. 3 – 21.

Jaracz Wojciech, *Między żalem, uwzniośleniem a teorią spiskową. Internetowe narracje wokół katastrofy smoleńskiej i śmierci Lecha Kaczyńskiego*, [w:] *Netlor Wiedza cyfrowych tubylców*, red. Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 183 – 213.

Jarzębski Jerzy, *Cały ten złom*, [w:] Stanisław Lem, *Niezwykły*, posłowie Jerzy Jarzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 192 – 197.

Jenkins Henry, *Complete Freedom of Movement: Video Games as Gendered Play Spaces*, artykuł dostępny pod adresem internetowym: <http://web.mit.edu/21fms/www/faculty/henry3/pub/complete.html>, dostęp 10 marca 2015.

Jędrzychowski Wiesław, *Proces epidemiczny. Źródła zakażenia*, [w:] tegoż, *Podstawy epidemiologii. Metody badań oraz materiały ćwiczeniowe – podręcznik dla studentów i lekarzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, wyd. VI poprawione, Kraków 2002.

- Johnson Steven, *Małe wielkie odkrycia. Najważniejsze wynalazki, które odmieniły świat*, tłum. Bartosz Czartoryski, Wydawnictwo Sine Qua Non, Warszawa 2015.
- Jung Carl Gustav, *Zasadnicze problemy psychoterapii*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994.
- Juza Marta, *Memy internetowe – tworzenie, rozpowszechnianie, znaczenie społeczne*, „Studia Medioznawcze” 4/2013.
- Kajfosz Jan, *Magia w potocznej świadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
- Kalisz Ryszard, *Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego*, [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. Henryk Kardela, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1994.
- Kardela Henryk, *Ogdena i Richardsa trójkąt uzupełniony, czyli co bada gramatyka kognitywna*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
- Karlen Arno, *Człowiek i mikroby*, przeł. Grzegorz Siwek, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 1997.
- Kawa Marek, *Ten, który toczy nasze dusze i ciała... Robak i robactwo w kulturze i literaturze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Kempf Zdzisław, *Wyrazy „gorsze” dotyczące zwierząt*, „Język Polski” 1985, t. LXV, z. 2 – 3, s. 125 – 144.
- Kerckhove Derrick de, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, przeł. Witold Sikorski, Piotr Nowakowski, Wydawnictwo Mikom, Warszawa 2001.
- Kobielus Stanisław, *Chrześcijańskie bestiariusz zwierząt. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
- Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Elżbieta Tabakowska, wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.
- Kolankiewicz Leszek, *Lustro w lustrze, Zmarli spieszą, gdy ich guślarz woła* [w:] tegoż, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1999.
- Kott Jan, *Cudowny koletek z mickiewiczowskiego kantorka*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, tom I, *Wokół literatury*, wstęp, wybór i układ Tadeusz Nyczek, Wydawnictwo KRAĞ, Warszawa 1991, s. 251 – 284.
- Kowalewski Maciej, Ostrowski Marek, *Mieszkanie – przestrzeń prywatna? Praktyki uniformizacji wnętrza*, „Architecturae et Artibus” 2010, nr 1, s. 39 – 45.
- Kowalski Andrzej Piotr, *Symbol w kulturze archaicznej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1990.
- Kowalski Piotr, *Kultura magiczna. Omem, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Kozłowski Marek, *Owady Polski. Chrzyszcz*, Oficyna Wydawnicza Multico, Warszawa 2009.
- Krajewski Marek, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2003.
- Krawczyk-Wasilewska Violetta, *Współczesna wiedza o folklorze*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986.
- Krzyżanowski Julian, *Folklor oraz Folklor miejski* [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski, red. naukowy Helena Kapeliuś, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, tom I i II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1963.
- Kuchowicz Zbigniew, *Miłość staropolska. Wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1982.
- Lakoff George, Johnson Mark, *Metafory w naszym życiu*, przeł. i wstępem opatrzył Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa 1988, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lewicki Andrzej Maria, Tokarski Ryszard, *Kreowanie świata w tekstach*, Lublin 1995, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Libera Zbigniew, *Medycyna ludowa: chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

- Łoska Krzysztof, *Dziedzictwo McLuhana – między nowoczesnością a ponowoczesnością*, Wydawnictwo Rabid, Kraków 2001.
- Łuczyński Michał, *Kognitywna definicja Marzanny. Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata Słowian*, „Studia Mythologica Slavica” 2008, tom XI, s. 173 – 196.
- Maciołek Marcin, *Kształtowanie się nazw owadów w języku polskim. Procesy nominacyjne a językowy obraz świata*, praca doktorska napisana pod kierunkiem Jolanty Tambor, Katowice 2012.
- MacMillan D. J., *Phoenix*, [w:] *Mythical and Fabulous Creatures. A source book and research*, red. Malcolm South, Peter Bedrick Books, Ex-Library Edition, New York 1988.
- Maleszyński Dariusz Cezary, *Pszczola – „archi-poeta” (teoria mimesis w dawnej metaforze)*, [w:] tegoż, *Człowiek w tekście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002.
- Malinowski Bronisław, *Ogrody koralowe i ich magia. Opis ogrodnictwa*, przeł. Antoni Bydłoń, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.
- Marak Katarzyna, *Mem internetowy. Informacja i transformacja w sieci*, [w:] Netlor. *Wiedza cyfrowych tubylców*, red. Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 131 – 145.
- Margulis Lynn, *Symbiotyczna planeta*, tłum. Marcin Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS Warszawa 2000.
- Mauss Marcel, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych*, [w:] Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Socjologia i antropologia*, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki; wstęp Claude Lévi-Strauss, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss Marcel, Henri Hubert, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. Lech Trzcionkowski, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2005.
- McLuhan Marshall, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. Natalia Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.
- Mennighaus Winfried, *Wstręt. Teoria i historia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009.
- Miernik Agnieszka, *Domeny wyobraźni. Andersen i Jung*, Wydawnictwo Universitas, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kraków 2015.
- Mitarski Jan, *Z dziejów melancholii*, [w:] Antoni Kępiński, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Wyd. 2., Warszawa 1979.
- Morbitzer Janusz, *McLuhan, prawa mediów i komputery*, [w:] *Techniki komputerowe w przekazie edukacyjnym*, red. Janusz Morbitzer, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2001, s. 177 – 187.
- Mrowiec Magdalena, *Pamiętasz, jak miałeś polio?...”. O szczepionkowych „wojnach memów” w perspektywie długiego trwania*, „Teksty z Ulicy”, nr 16, „Zeszyt memetyczny”, Katowice 2015, s. 89 – 110.
- Magdalena Mrowiec, *„Pokąsane przez pszczoły i lepkie od miodu ciało” – kąśliwe wtajemniczenia w miłość i śmierć (na przykładzie wybranych utworów Bolesława Leśmiana)*, [w:] *Ukąszenia, wirusy, memy... Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych*, red. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Adam Pisarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 61 – 78.
- Nęcka Edward, *Inteligencja. Geneza – struktura – funkcje*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.
- Niewiadomski Donat, *Motyw orki złotym pługiem. Semantyka noworocznej kolędy gospodarskiej*, [w:] „Etnolingwistyka”, tom 5, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1992, s. 59 – 72.
- Nola, Alfonso M., *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2001.
- Ołdakowska Maria, *Mikołaj jako imago Dei i vir Dei. Prezentacja wizerunku świętego na wybranych przykładach*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (2008), nr 2 (202), s. 57 – 73.
- Otto Rudolf, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 1968.



Paluch Adam, *Badania nad lecznictwem ludowym w Polsce i ich współczesne znaczenie*, [w:] *Funkcje społeczne etnologii*, red. Zbigniew Jasiewicz, Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu, Poznań 1979, s. 85 – 92.

Parikka Jussi, *Owady i media*, tłum. Mateusz Borowski i Małgorzata Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.

Pawluczuk Włodzimierz, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

*Pejzaże audiowizualne*, red. Andrzej Gwóźdź, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1997.

Piróg Mirosław, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustawa Junga*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999.

Pirveli Marika, *Architektura „mówi” językiem symboli*, [w:] *Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*, red. Bohdan Jałowicki, Andrzej Majer, Marek Szczepański, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

Porębowicz Edward, Szancer Jan Marcin, *Pieśni ludowe celtyckie, germańskie, romańskie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1959.

Postman Neil, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.

Propp Włodzimierz, *Morfologia bajki*, przeł. Wiesława Wojtyga-Zagórska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

Propp Władimir, *Nie tylko bajka*, przeł. Danuta Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Przybylski Ryszard, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1993.

Puzynina Jadwiga, *Problemy aksjologiczne w językoznawstwie*, „Poradnik Językowy” 1984, nr 9 – 10, s. 539 – 559.

Rak Maciej, *Związki frazeologiczne wspólne dla gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza*, [w:] tegoż, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2007.

Richard Dawkins. *Ewolucja myślenia*, red. Alan Grafen i Mark Ridley, przeł. Michał Lipa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2008.

Runciman Steven, *Dzieje wypraw krzyżowych*, tom II: *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100-1187*, tłum. Jerzy Schwakopf, posłowie Jerzy Zientara, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

Sanchez-Parodi Julie, *The Eleusinian Mysteries and the Bee*, „Rosicrusian Digest”, Volume 87, 2009, nr 2, s. 43 – 48.

Sapir Edward, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. Barbara Stanosz, Roman Zimand, wstęp Anna Wierzbicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978.

Sawyer Robert James, *Sztuczna inteligencja, science fiction i Matrix*, [w:] *Matrix – wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia w Matriksie*, red. Glenn Yeffeth, tłum. Wojciech Derechowski, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2003, s. 53 – 66.

Scheler Max, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

Sédillot René, *Moralna i niemoralna historia pieniądza*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2010.

Shifman Limor, *Memes in Digital Culture*, The MIT Press, Cambridge, London, Massachusetts 2014.

Sielicki Franciszek, *Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991.

Simonides Dorota, *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Wrocław, Warszawa 1976.

Siuda Piotr, *Prywatność w Internecie – zarys perspektywy krytycznej*, „Kultura – media – technologia” 2015, nr 20, s. 36 – 56.

Sławek Tadeusz, *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 58 – 73.

*Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, przygotował zespół pod kierunkiem naukowym Jerzego Bartmińskiego, wstęp Czesław Hernas, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1980.

Sokolski Jacek, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.

Sontag Susan, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. Jarosław Anders, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.

Stefanowska Zofia, *Świat owadzi w IV części „Dziadów”* [w:] tejże, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

Stomma Ludwik, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Wydawnictwo Tower Press, Gdańsk 2002.

Storey John, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, przeł. Janusz Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

Sutherland Jeff, *Scrum. Czyli jak robić dwa razy więcej, dwa razy szybciej*, przeł. Małgorzata Dąbkowska-Kowalik, Witold Sikorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

Sysło Maciej M., *Algorytmy*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.

Szadura Joanna, *Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjno-kulturowe*, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2218, *Języka a kultura*, t. 13, Wrocław 2000, s. 333 – 335. (Cyfrowa kopia oryginału dostępna pod adresem <http://www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/pobierz.php?JK-13/JK13szadura.pdf>).

Szanota Stanisław, *Litera i duch. Odnowiony ryt chrześcijańskiego pogrzebu*, „Biuletyn Odnowy Liturgii” [w:] „*Collectanea Theologica*” 43:1973, f. II, s. 85-88 (cyfrowa wersja artykułu dostępna na stronie <http://ikaku.fm.interia.pl/bol/73-2.html>).

Szlendak Tomasz, Kozłowski Tomasz, *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, Seria: *Popkultura i media*, red. serii Wiesław Godzic.

Szrejter Arkadiusz, *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, wyd. II, Wydawnictwo Maszoperia Literacka, Gdańsk 2011.

Sztych Danuta, *Zwierzęta gospodarskie w polskiej kulturze ludowej*, „Wiadomości Zootechniczne”, R. XLVI (2008), nr 2, s. 39-47.

Tabakowska, Elżbieta, *Kognitywizm po polsku – wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004.

Thomas Louis-Vincent, *Trup: od biologii do antropologii*, przeł. Krzysztof Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

Thoms William, *Folklor*, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6, s. 37 – 39, tłumaczenie według A. Dundes, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall 1965, Englewood Cliffs, N.J., [w:] *Teoria kultury. Folklor a kultura*, opracował i wyboru dokonał Michał Waliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1978.

Tkaczyk Paweł, *Grywalizacja. Jak zastosować mechanizmy gier w działaniach marketingowych*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2012.

Tomiccy Joanna i Ryszard, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1975.

Toussaint-Samat Maguelonne, *Historia naturalna i moralna jedzenia*, przeł. Anna Bożena Matusiak i Maria Ochab, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2002.

Tredder Jerzy, *Kaszubska i pomorska frazeologia pochodzenia niemieckiego (na tle słowiańskim)*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej*, tom 1, red. Andrzej M. Lewicki, Wydawnictwo Energeia, Warszawa 1996, s. 131 – 146.

Tyler Stephen A., *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, [w:] *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. Michał Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1993.

Tylkowa Danuta, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989.

Unterman Alan, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. Olga Zienkiewicz, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1994.

Waliński Michał, *Folklor i folklorystyka. Kilka uwag wstępnych*, [w:] *Teoria kultury. Folklor a kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1978.

Ważyk Adam, *Cudowny kantorek. Kilka myśli o romantykach*, [w:] tegoż, *Eseje literackie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 383 – 426.

Weiner Annette B., *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley 1992.

Wesołowska Henryka, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. Dorota Simonides i Piotr Kowalski, Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych, Wrocław – Warszawa 1991.

Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, *Przekroczenia hipernowoczesności. W stronę człowieka wehikularnego*, „Kultura Współczesna” 2013, nr 3, s. 184 – 192.

Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, *Replikacja i innowacja. W poszukiwaniu teorii (nie)zmienności kulturowej*, [w:] *Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje*, red. Anna Gomółka, Marek Pacukiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 155 – 181.

Whorf Benjamin Lee, *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. Teresa Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.

Wierzbicka Anna, *Język, umysł, kultura. Wybór prac*, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa 1999, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wilczyńska Elwira, *Symbolika pszczół i mrówek w polskiej kulturze ludowej*, „Tekstura. Rocznik filologiczno-kulturoznawczy”, tom 1 (4), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 17 – 25.

Wilkoszewska Krystyna, *Prefiksy w roli wyznaczników współczesności*, [w:] *Intermedialność w kulturze końca XX wieku*, red. Andrzej Gwóźdź i Sław Krzemień-Ojak, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans-Humana, Białystok 1998.

Williamson Donald I., *Hybridization in the evolution of animal form and life-cycle*, „Zoological Journal of the Linnean Society” 2006, vol. 148, s. 585 – 602, oryginał dostępny cyfrowo pod adresem: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1096-3642.2006.00236.x>.

Wilson Edward Osborne, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. Jarosław Mikos, Wydawnictwo Zysk i Spółka, Poznań 2012.

Włodarski Marek, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987.

Zimnowoda Joanna, *Opozycja homo - animal w ekspresywnych zwrotach językowych*, [w:] „Język a kultura”, tom 15, *Opozycja homo – animal w języku i kulturze*, pod red. Anny Dąbrowskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.

Zowczak Magdalena, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Funna, Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN, Wrocław 2000.

Žižek Sławoj, *Lacrimae rerum. Kiesłowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. Julian Kutyla, Grzegorz Jankowicz, Paweł Mościcki, Wydawnictwo Ha!art, Kraków 2007.

## Konteksty

Aleksijewicz Swietłana, *Cynkowi chłopcy*, tłum. Jerzy Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.

Arystoteles, *Poetyka*, przeł. i oprac. Henryk Podbielski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1983.

Barker Clive, *Abarat*, tłum. Danuta Górską, Wydawnictwo Amber, Warszawa 2003.

Baudelaire Charles, *Kwiaty zła. Wybór*, opracował i wstępem opatrzył Mieczysław Jastrun, przeł. Mieczysław Jastrun i inni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

Conrad Joseph, *Jądro ciemności*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane. T. 6. Tajfun i inne opowiadania*, tłum. Halina Carroll-Najder i Aniela Zagórska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 54 – 89.

Davis Graeme, Dowd Tom, von Hagen William, *Wampir – Maskarada. Narracyjna gra grozy – podręcznik*, tłum. Rafał Gałęcki, Wydawnictwo ISA, Warszawa 1996.

Dickens Karol, *Cieżkie czasy na te czasy*, tłum. Apollo Korzeniowski, ilustr. Fred Walker, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1955.

Dobkiewiczowa Kornelia, *Żabi pachol*, [w:] Jan Baranowicz, Kornelia Dobkiewiczowa, Maria Kann, Gustaw Morcinek, Józef Ondrusz i inni, *W skarbnikowym królestwie. Baśnie i podania śląskie*, wybór Jadwiga Kwiecień, ilustr. Danuta Knosała, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1989.

Ellison Harlan, *Nie mam ust, a muszę krzyknąć*, [w:] tegoż, *Ptak śmierci. Najlepsze opowiadania*, przeł. Jacek Manicki, Wydawnictwo Solaris, Olsztyn 2002.

Fontaine Jean de La, *Bajki*, przeł. i objaśnił Stanisław Komar, wstęp Lidia Łopatyńska, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1951.

Robert Heinlein, *Żołnierze kosmosu*, tłum. Piotr Ogorzałek, Wydawnictwo Solaris, Warszawa 2008.

Herbert Zbigniew, *Piekło owadów*, [w:] tegoż, *Martwa natura z wężem. Szkice*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1993.

Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

Konopnicka Maria, *Muchy samochwały*, [w:] *Antologia poezji dziecięcej*, oprac. Jerzy Cieślikowski, Gabriela Frydrychowicz, Przemysław Matuszewska, wstęp Jerzy Cieślikowski, wydanie 2 rozszerzone, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1983.

Kwaśnicki Witold, *Konik polny i mrówka*, dostępny pod adresem WWW: [http://kwasnicki.prawo.uni.wroc.pl/?page\\_id=1191](http://kwasnicki.prawo.uni.wroc.pl/?page_id=1191), dostęp 13 marca 2015.

Le m Stanisław, *Niezwykły*, posłowie Jerzy Jarzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.

Malczewski Antoni, *Maria*, opr. Ryszard Przybylski, wyd. 3 zm., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958.

Mickiewicz Adam, *Dziady*, cz. II, IV i I, oprac. i uwagi o tekstach Stanisław Pigoń, posł. Zofia Stefanowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1973.

Mickiewicz Adam, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, oprac. Stanisław Pigoń, wydanie 2, przejrane, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1922.

Mickiewicz Adam, *Wybór poezji*, tom II, oprac. i wstęp, Czesław Zgorzelski, wyd. IV przejrane, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997.

Milton John, *Raj utracony*, przeł. Maciej Słomczyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

Nesbit Edith, *Feniks i dywan*, przeł. Irena Tuwim, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2013.

*Pismo Święte Nowego Testamentu: w przekładzie z języka greckiego*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich; red. nauk. Augustyn Jankowski, Kazimierz Romaniuk, Lech Stachowiak, *(Biblia Tysiąclecia)*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2009.

Platon, *Ion, Charmides, Lizys*, przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

Pliniusz, *Historia naturalna (wybór)*, przekład i komentarze oraz wstęp Irena i Tadeusz Zawadzcy, Leszek Hajdukiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1961.

Pullman Philip, *Bursztynowa luneta*, [w:] tegoż, *Trylogia Mroczne Materie*, przeł. Ewa Wojtczak oraz Danuta Górska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2004.

Pullman Philip, *Jacek Na Sprężynach: historia męstwa i występku*, tłum. Anna Sak, ilustr. David Mostyn, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

Pullman Philip, *Magiczny nóż*, [w:] tegoż, *Trylogia Mroczne Materie*, przeł. Ewa Wojtczak oraz Danuta Górska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2004.

Pullman Philip, *William Blake and me*, artykuł dostępny pod adresem internetowym: <https://www.theguardian.com/books/2014/nov/28/philip-pullman-william-blake-and-me>, dostęp 23 czerwca 2016.

Pullman Philip, *Złoty kompas*, [w:] tegoż, *Trylogia Mroczne Materie*, przeł. Ewa Wojtczak oraz Danuta Górska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2004.

Rowling Joanne Katleen, *Harry Potter i Zakon Feniksa*, przeł. Andrzej Polkowski, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 2004.

Sława k Tadeusz, *Młyny/zegary/rozpacz*, [w:] t e g o ż, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.

Stephenson Neal, *Żywe srebro*, tomy I, II i III, przeł. Wojciech Szypuła, Wydawnictwo MAG, Warszawa 2005.

### Słowniki

Bańkowski Andrzej, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, tom 2 (L – P), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Boryś Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

Karłowicz Jan, *Słownik gwar polskich*, t. 5, R, S, Ś, T, opracował, ułożył i przygotował do druku Jan Łoś, nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1900 (cyfrowa kopia oryginału dostępna na stronach Polskiej Biblioteki Internetowej pod adresem [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=34529&s=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=34529&s=1)).

Kąś Józef, *Słownik gwary orawskiej*, t. 2, wydanie II rozszerzone, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011,

Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2002.

Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, tom I – VI, nakład autora, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1812 – 1814.

Skorupka Stanisław, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1. i 2., Wiedza Powszechna, Warszawa 1967.

*Słownik polszczyzny XVI wieku*, tom XV, red. Maria Renata Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984.

*Słownik stereotypów i symboli ludowych*, tom 1, *Kosmos*, część I, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska.

*Słownik stereotypów i symboli ludowych*, tom 1, *Kosmos*, część II, *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska.